WALTER SCHULZ

El Dios de la metafísica moderna

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

3780
$25:
4577

Sección de Obras de Filosofía

*

EL DIOS DE LA METAFÍSICA MODERNA

Traducción de

FILADELFO LINARES

Revisión de

ELSA CECILIA FROST

WALTER SCHULZ

El Dios de la metafísica moderna

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO – BUENOS AIRES

Primera edición en alemán, 1957
Primera edición en español, septiembre de 1961

La edición original de esta obra fue registrada por
la editorial Günther Neske, Pfullingen, con el título
Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik

Derechos reservados conforme a la ley
© 1961 Fondo de Cultura Económica
Av. de la Universidad 975 – México 12, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Los dos primeros capítulos ofrecen el texto de dos conferencias dictadas en 1955 y 1956 en la Universidad de Tubinga. Los dos últimos fueron concebidos al mismo tiempo.

Nicolás de Cusa y la historia de la metafísica moderna, conferencia inaugural dictada en la Universidad de Tubinga el 23 de junio de 1955.

El "dios de los filósofos" en la metafísica moderna, conferencia dictada el 15 de febrero de 1956 ante el estudiantado de la Facultad de Teología Evangélica de la Universidad de Tubinga. El 2 de julio de 1956 replicó Hermann Diem con la conferencia *Dios y la metafísica,* que fue publicada por la editorial evangélica Zollikon de Suiza.

ÍNDICE

Prólogo

9

1. Nicolás de Cusa y la historia de la metafísica moderna

13

2. El "Dios de los filósofos" en la metafísica moderna

32

3. La "a-sunción" de la metafísica de Descartes en los sistemas constructivos de la edad moderna

57

4. El sistema del espíritu absoluto de Hegel y el sistema del eterno retorno de Nietzsche

87

Epílogo

111

PRÓLOGO

La interpretación filosófica de la historia de la metafísica moderna está sustentada desde hace ciento cincuenta años por una concepción determinada, que presenta, a través de todas las transformaciones, una continuidad sorprendente. Esta concepción ve el sentido del camino seguido por el pensamiento metafísico moderno en el poner de relieve la conciencia de sí autónoma. El iniciador de esta interpretación es *Hegel,* quien escribió la primera historia de la filosofía en sentido moderno, partiendo de un punto de vista unitario y sistemático. Hegel define la historia de la filosofía como la marcha necesaria del espíritu absoluto hacia la comprensión de sí mismo. Esta comprensión es el sentido de casi 2 500 años de esfuerzos del espíritu, el sentido del *"más serio de los trabajos,* objetivarse a sí mismo, llegar a conocerse".[1] Esta concepción hegeliana fue "a-sumida" [*aufgehoben*] a mediados del siglo XIX. Se la negó: en lugar del espíritu absoluto se vio al hombre real como el protagonista de la historia; pero al mismo tiempo se la conservó: el progreso continuo se siguió considerando como la ley determinante del camino histórico. Desde principios del siglo XX hasta el presente, la interpretación dada a fines del siglo XIX ha sido "a-sumida" a su vez. Se negó la apreciación positiva de la evolución; antes bien se dijo que el camino histórico de la Edad Moderna era la fatal rebelión del hombre, que se había desligado del orden y la conexión del ser. Pero —y ahí reside la conservación—, también aquí la idea conductora siguió siendo que la historia de la metafísica moderna es un camino seguro hacia la autonomía.

Para ilustrar con un ejemplo esta concepción de la metafísica moderna en su continuidad permanente a tra-

1 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Sämtliche Werke,* t. XV, pp. 685 *s.* [*Lecciones sobre la historia de la filosofía,* trad. esp. de W. Roces, FCE, México, 1955, 3 vols.; t. III, p. 513.]

vés de todas las transformaciones, haremos una breve referencia a la interpretación de Descartes, el fundador de la filosofía moderna. Hegel afirma en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: "Sólo ahora llegamos propiamente a la filosofía del nuevo mundo, la que iniciaremos con Cartesio. Con él entramos, en rigor, en una filosofía independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. Aquí, ya podemos sentirnos en nuestra casa, y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: '¡Tierra!' ".[2] A fines del siglo XIX se le dio otro giro a esta interpretación. La filosofía de Descartes no fue ya vista como un peldaño esencial en el camino de la razón absoluta hacia sí misma, sino como el descubrimiento del hombre autónomo, quien manifiesta su hegemonía mediante la fundamentación filosófica de la ciencia. Como testimonio citaremos a *Wilhelm Dilthey*. El idealismo de la libertad, según se dice en la obra de Dilthey *Hombre y mundo en los siglos xvi y xvii*, "traspone con Descartes la conciencia extremada de la dignidad y del libre poder de la persona propia, se apoya en la certeza soberana, que tan a menudo y de modo tan natural suele acompañar al poder constructivo del espíritu matemático... Descartes es la encarnación de la autonomía del espíritu fundada en la claridad del pensamiento. Actúa en él una alianza original de la conciencia de la libertad con el sentimiento de poder del pensamiento racional".[3] También esta interpretación fue "a-sumida", dado que precisamente el poner de relieve la certeza soberana de sí de la persona libre se consideró como negación de un ordenamiento del hombre en la totalidad del ser y, por ello, fue apreciada negativamente. Citaremos como prueba de esta interpretación algunos párrafos de la diser-

2 Hegel, *ibid.*, p. 328. [*Trad. cit.*, t. III, p. 252.]

3 Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. II, pp. 348 *s.* [*Hombre y mundo en los siglos xvi y xvii*, trad. esp. de E. Imaz, FCE, México, 1947, p. 364.]

tación de *Martín Heidegger, Die Zeit des Weltbildes* ["La época de la imagen del mundo"]: "Las *Meditationes de prima philosophia* dan la pauta para la ontología del *subjectum* en virtud de que la subjetividad es determinada como *conscientia*. El hombre se ha convertido en el *subjectum*... Con la interpretación del hombre como *subjectum* crea Descartes el supuesto metafísico de toda antropología futura. En el florecimiento de las antropologías celebra Descartes su triunfo máximo." Pero esta fundación de la antropología se presenta ahora justo como algo negativo; pues por el hecho de que ella afianza al hombre en su propia conciencia de sí como centro de referencia de los entes, disimula la pregunta adecuada que interroga por el hombre. "Antropología es —según Heidegger— aquella interpretación del hombre que, en el fondo, sabe ya lo que el hombre es y de ahí que jamás pueda preguntar quién es. Pues con esta pregunta debería reconocerse a sí misma como desquiciada y superada. ¿Cómo podrá exigirse esto de la antropología cuando lo único que tiene que hacer posible es el afianzamiento ulterior de la seguridad de sí del *subjectum*?" [4]

Ahora bien, la investigación sobre Descartes —especialmente en Francia— ha mostrado desde hace treinta años, en trabajos eruditos y concienzudos, que la metafísica cartesiana no significa de ninguna manera un unívoco poner de relieve al yo consciente de sí, sino que en ella Dios es colocado sobre el yo como el verdadero sujeto que determina y sostiene al mundo en su totalidad, inclusive el hombre. Pero esta interpretación no ha llegado a ser una cuestión en sí para los historiadores de la filosofía, que no se han preguntado si la concepción fundamental, en vigor hasta ahora, sobre la esencia de la metafísica moderna, que comienza con Descartes, es realmente legítima.

Pero tal cuestión se insinúa. Pues si consideramos la época posterior a Descartes, veremos que en ella no es el

4 Heidegger, *Holzwege* [*Caminos del bosque*], Francfort del Meno, 1950, pp. 102, 91, 103.

hombre sino Dios la medida verdadera de las cosas. *Spinoza* comienza su *Ética* con una definición de Dios, según la cual Él abarca la totalidad del ser. *Leibniz* declara —modificando la definición de Spinoza— que Dios es la causa de todas las cosas como la sustancia que tiene en sí misma el fundamento de su existencia y por ello es necesaria y eterna. Tampoco *Kant* pretende poner de relieve al hombre, sino establecer límites a su conocimiento, limitación que se muestra precisamente frente a la natural exigencia de la razón de querer conocer a Dios y los objetos metafísicos. El *idealismo alemán* coloca nuevamente a Dios en el centro, y no sólo por "a-sumirlo" en el espíritu absoluto; contra esta solución de Hegel se levantan el *Fichte y el Schelling de la madurez.* Fichte no pone el saber como lo absoluto, sino que declara que sólo Uno es sin más por medio de sí: Dios, de quien depende todo saber. Schelling proclama por 1850 una filosofía en la que la razón se ve obligada, precisamente por la pregunta acerca de su propio ser, a poner un Dios por encima de sí misma. Y a fines del mismo siglo *Nietzsche* intenta expresamente "a-sumir" al hombre, retomándolo en el movimiento circular, que se presenta, bajo el nombre del dios Dionisos, como el verdadero ser.

Los testimonios escogidos aquí como ejemplos nos invitan a preguntarnos de nuevo, desde el punto de vista del problema de Dios, por el sentido filosófico de la metafísica moderna.

1. NICOLÁS DE CUSA Y LA HISTORIA DE LA METAFÍSICA MODERNA

Este capítulo no intenta investigar las repercusiones históricas del gran cardenal Nicolás de Cusa; más bien se quiere destacar el planteamiento de su pensamiento y de mostrar que este planteamiento determina hasta el presente la metafísica moderna. Trataremos de exponer, en una primera parte, la estructura esencial del pensamiento cusánico desarrollando la definición de *Dios* que el cardenal ofrece.

Su concepto de Dios se diferencia fundamentalmente del concepto medieval-escolástico de Dios. La esencia de este concepto medieval de Dios se muestra claramente en la prueba ontológica de *Anselmo de Cantórbery*. San Anselmo define a Dios como lo más grande, porque nada puede pensarse que sea mayor que Dios. Este superlativo —lo más grande— está pensado comparativamente, pues permanece en una relación de comparación con magnitudes más pequeñas. El pensamiento se mueve aquí en el todo de una única relación del ser. *Dentro* de ella se dan grados del ser, superiores e inferiores, que en la medida en que son, pueden compararse. El grado supremo, Dios, se diferencia ciertamente, en cuanto al rango, de los inferiores; y en cuanto supremo sustenta los inferiores, pero es análogo a ellos.

Al final de la Edad Media comienza a disolverse este orden del ser. Actualmente, los historiadores de la filosofía señalan como causa de esta disolución la tendencia del hombre a colocarse a sí mismo en el primer plano y a despotenciar a Dios en cuanto fuerza sustentadora del ser. En efecto: Dios retrocede a la lejanía, pero no a favor de una hegemonía del hombre. Antes bien, precisamente los pensadores de este tiempo intentan *comprender a Dios en sí mismo, es decir no ya como algo comparable a los entes mundanos.* Aquí tenemos que limitarnos a una indicación muy fragmentaria de las dos direcciones principales. Una

de ellas va de *Occam* a *Lutero* pasando por *Descartes*. Dios es definido aquí como pura fuerza volitiva. Para Descartes, por ejemplo, Dios no es ya el sustentador de un orden racional, sino el poder que establece un orden; así como un rey es el creador de las leyes, así Dios ha hecho, según Descartes, que $2 + 2 = 4$. También la segunda dirección que, pasando por *Eckhart,* llega hasta el *Cusano,* sustrae a Dios del orden comparable del ser. Dios no es comprensible, pues sólo un ente mundano, verificable como siendo esto o aquello, es comprensible. Pero Dios no es un ente mundano; desde este punto de vista Dios es una nada. Sin embargo, al lado de esta determinación negativa, que surge al comparar a Dios con el ente, se presenta una positiva. Dios es determinado como *intelligere* y, por ello, como sujeto en sentido moderno. Dado que esta determinación es esencial, tenemos que comentarla un poco.

En primer lugar, una advertencia previa. La historia de la *filosofía de la subjetividad* yace todavía considerablemente en la oscuridad. Si se parte del uso lingüístico filosófico, se verá que "subjectum" designa en la Edad Media el ser de lo que se nos ofrece como real y en acto, mientras que el "objectum" es precisamente este ser bajo la forma de la representación, de la *ob-yección.* Este uso lingüístico se ha conservado hasta después de Descartes. Sólo en Kant y en el idealismo alemán se presenta en su claridad total la significación familiar de *sujeto* y de *subjetividad,* que entiende por sujeto el ser activo que se realiza bajo la forma del yo. Hegel expresa este concepto moderno del sujeto en la conocida proposición de que todo depende de "concebir y expresar lo verdadero no como *sustancia,* sino igualmente como *sujeto*".[5] Pero con esta frase Hegel sólo saca la última consecuencia del pensar que le precede, pues en lo esencial nuestro concepto moderno de la subjetividad está en actividad desde el co-

5 Hegel, *Phänomenologie,* ed. Hoffmeister, p. 19. [*Fenomenología del espíritu. Prólogo e Introducción, El saber absoluto.* Trad. esp. de X. Zubiri, Revista de Occidente, Madrid, 1935, p. 26.]

mienzo de la Edad Moderna: el *verdadero ente* no es determinado ya como algo existente en forma de cosa y sustancial, sino como autorrealización espiritual del yo.

Esta determinación positiva de Dios como subjetividad pura se muestra de manera clara en *Eckhart,* quien pregunta en las *Quaestiones Parisienses,* "si en Dios ser y comprender son idénticos", y responde aclarando: "Manifiesto que no soy de la opinión de que Dios comprende porque es, sino que es porque comprende, de tal modo que Dios es entendimiento y comprensión, y la comprensión misma es el fundamento de su ser." [6] Esto quiere decir: Dios no es determinado ya como ente existente al que corresponden propiedades reales; Dios es, más bien, realización, y más exactamente, realización del propio pensar.

El Cusano ha hecho suyo este concepto de Dios. Que Dios es subjetividad pura no óntica llega a ser la determinación fundamental de su pensamiento. Para aclarar esto recurriremos al corto diálogo *Sobre el Dios oculto,* del año 1445. Un pagano pregunta a un cristiano cómo nombran ellos a Dios. En el transcurso del diálogo se mencionan nuevos nombres, pero ninguno, según la opinión del cristiano, es aplicable a Dios. Por ejemplo: el cristiano dice que la grandeza de Dios no puede ser comprendida, sigue siendo inefable (*ineffabilis*). El pagano retiene eso y pregunta inmediatamente: "¿Entonces Dios es lo inefable?" A lo que el cristiano responde: "No, ¿cómo podría carecer Dios mismo de nombre, cuando es Él quien le da nombre a los entes?" Cuando parece que el diálogo va a concluir sin resultado alguno, se logra de pronto una respuesta: *Theos* (*deus*) viene del griego *"theoreo",* esto es, "veo".[7] Esta información etimológica no es nueva. En-

[6] "Ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit ideo intelligat, sed quia intelligit ideo est, ita quod Deus est intellectus et intelligere, et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse." Eckhart, *Werke* [obras], editadas por encargo de la Sociedad Alemana de Investigaciones, Obras latinas, t. V, p. 40.

[7] *Cf.* también para esta interpretación el pequeño escrito del Cusano *Sobre la busca de Dios* y —para el origen tradicional de esta

sayos interpretativos tradicionales deducen la palabra "Dios" de *theo* o *theoreo*: Dios *recorre* todo, o: Dios *ve* todo. La manera como Nicolás de Cusa explica aquí la deducción de la palabra *theos* de *theoreo* es también tradicional. El Cusano recurre en primer lugar a una relación que Aristóteles discute en su tratado *Del alma.* El filósofo griego desarrolla allí el pensamiento de que cada sentido está relacionado con un sector específico de la realidad; así, por ejemplo, el ver se relaciona con lo visible-coloreado. Pero para que el ver pueda captar el color debe ser él mismo incoloro. El Cusano acepta esto y declara que en la región del color no se encuentra el *visus.* Afirmar que la capacidad visual está en el ámbito del color vale tanto como decir que es más bien nada que algo. El Cusano transcribe ahora esta relación entre el ver y lo coloreado, y dice que, así como el ver se relaciona con lo que tiene color, de igual manera se relaciona Dios con todo ente; Él está fuera de ello para hacer que el ente sea y poder denominarlo. En la "Quaestio" de Eckhart citada hace un momento encontramos también, con la indicación del nombre de Aristóteles, el pasaje aristotélico respectivo. La relación de sentido es la misma en ambos pensadores: Dios no es un ente, visto desde el ente Él es una nada, pero determinado positivamente en sí mismo Él es subjetividad pura: *videre* e *intelligere.*

De esta determinación de Dios como subjetividad pura resulta ahora una concepción completamente nueva de la *Creación,* cuyo rasgo fundamental aclararemos brevemente. El Cusano parte de nuevo de la concepción de que Dios es el ver en sí mismo, expresado en la Trinidad de el que ve, lo visto y el proceso del ver que une a ambos. Esta Trinidad es una unidad: ni el que ve es tal sin lo visto, ni lo visto es tal sin el que ve, sino que ambos están unidos en el ver. Dios es la originaria tri-unidad de este ver. Eso quiere decir: Dios *forma* el proceso total del ver.

etimología— las notas de E. Bohnenstädt en su traducción de esta obra, aparecida en la casa editora Felix Meiner.

Dios crea al ente viéndolo, pues el ver de Dios es una *vis entificativa.* Dado que Dios ve *como* fuerza creadora entificativa, se sustrae —según el cardenal— al saber humano. Nosotros podemos comprender la relación de Dios con el ente sólo enigmáticamente (en el misterio) y conjeturalmente (en suposiciones), esto es, que en general sólo la podemos comprender en forma imaginativa. Una de estas imágenes es el esquema de la implicación y la explicación. Este esquema, tomado a la tradición, no es para Nicolás de Cusa, como se afirma a menudo, una doctrina firme, sino sólo una imagen para expresar el crear divino. El explicitar es un imaginar de lo que tampoco existía antes en Dios. En su diálogo *Sobre el espíritu,* ofrece Nicolás de Cusa un ejemplo, tomado del campo humano, aplicable a este crear divino. El personaje central es un lego, más exactamente, un cucharetero. Éste crea cosas artificiosas cuya idea no se encuentra en la naturaleza. Él *imagina* primero la forma de la cuchara, y en eso —así se afirma en el diálogo— es su arte semejante al arte infinito. El proceso de creación no puede pues, de ninguna manera, llegar a ser explicado mediante un recurso al "platonismo cristiano". En Dios no se da una multiplicidad de ideas; Dios es —según dice el cardenal— la imagen originaria (ejemplar) en cuanto fuerza imaginativa. En cuanto tal produce Él mismo imágenes, pues *imaginar* quiere decir hacer una imagen visible de lo que en sí mismo no es visible. Lo visible es, en cuanto visto, lo explicitado en forma de imagen de lo que todavía está implícito en el Dios que ve. La imagen visible está pues desde siempre, pero invisible, en el imaginador originario imaginante; y a la inversa: la imagen originaria invisible es conservada aún, pero como algo que se ha hecho visible, en la imagen.

Si se toma en serio esta relación dialéctica entre Dios y el ente, se verá que el Dios de Nicolás de Cusa no es sin mundo. El Cusano no conoce un ser-para-sí de un Dios separado del mundo. Dios no se da sin el ente, así como el que ve no se da sin lo visto, y el ente es tan difícilmente

sin Dios como lo visto sin el que ve. El ente es el Dios vuelto visible. Pero ambos, Dios como lo invisible que ve y el ente en cuanto Dios visible visto, están unidos por Dios como el ver, es decir, como el proceso unificante mismo. Por eso dice el Cusano que Dios crea siempre. Esto quiere decir: Dios está en todo ente, y todo ente en Dios. Quizá pueda sintetizarse el sentido de esta teoría de la Creación de la manera siguiente: en el lugar de la narración óntica "Al principio creó. . .", entra una relación ontológica necesaria entre Dios y el mundo, en la que éste es determinado como imagen del Dios que se hace visible. El mundo del ente es, si se nos permite usar una expresión de *Fichte,* la actividad de Dios coagulada, manifiesta.

También el *hombre* es —según afirma el Cusano— una imagen imaginada de Dios. Pero el hombre tiene un privilegio ante los otros entes. Él no es solamente creación de Dios en cuanto visto por Él, sino también, y de ahí su parentesco con Dios, un ver imaginativo. También el hombre puede explicitar el ente, pero —añade el cardenal— no de la misma manera que el ver divino que crea entificativamente. El hombre no es *vis entificativa,* sino *vis assimilativa.* Debe asimilarse al ente anterior a sí y creado por Dios en cuanto visto por Él, pues sólo así despliega su propia fuerza imaginativa. Nicolás de Cusa expone su teoría del imaginar humano como teoría del *conocer,* especialmente en el diálogo *Sobre el espíritu.* Parte de la proposición tomista de que nada puede estar en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, para mostrar que el hombre debe tener ya ante sí al ente real para poder imaginar o formar conceptos. Pero en este asimilarse al ente se muestra al mismo tiempo que el hombre se asimila al imaginar de Dios, pues en este asimilarse a las cosas el hombre imagina, a partir de sí mismo, la relación, exteriormente invisible, de ellas, y la representa.

Nicolás de Cusa ha concebido este imaginar del hombre de manera sorprendentemente moderna. Los conceptos imaginados no son en sí mimos entes reales, sino, dicho

con el término escolástico, *entia rationis,* entes de razón. El espíritu humano se enfrenta aquí, pues, con sus propios productos. Estos conceptos se obtienen mediante una comparación diferenciadora entre un ente y otro. Tal comparación pone en relación algo conocido con algo desconocido y se realiza, especialmente, como un medir y un contar. La investigación del ente tiene que enfrentarse, pues, esencialmente con la relación y el orden del mismo. Esta idea del conocimiento se impuso en la Edad Moderna; Descartes formuló en sus *Regulae ad directionem ingenii* el verdadero programa de esta ciencia moderna.

Y aquí surge un problema: cuando el Cusano declara que el hombre construye su propia relación con el mundo mediante la comparación medidora, ¿no significa esto que Dios se vuelve inesencial? Quizá Nicolás sostenga aún que Dios explicita creadoramente a los entes y que el hombre tiene que asimilarse primero a ellos para poder desplegar su comprensión imaginativa, pues el imaginar de Dios es incomprensible. Así, pues, para nosotros, los seres humanos, ¿no será lo esencial nuestra propia fuerza imaginativa, a la que está ligada en cierto modo la fuerza entificativa de Dios?

Creemos poder responder a estas preguntas probando que el verdadero mérito de Nicolás de Cusa, en cuanto pensador, reside en que afirma sin reticencias la unión de Dios con la subjetividad humana y, al mismo tiempo, excluye de su sistema de la subjetividad, con razones filosóficas suficientes, una hegemonía del hombre. En las páginas siguientes nos referiremos a uno de los escritos más maduros del Cusano, la obra *De visione dei* del año 1453. El cardenal pensó esta obra como una introducción a la teología mística para los monjes del convento de Tegernsee. Llevado por tal propósito recurre, en primer lugar, a la definición de Dios que ya conocemos. En las primeras líneas del capítulo primero declara: "Dios es llamado Dios porque lo ve todo." [8] El genitivo del título, *visio dei,* tiene

[8] "Deus (theos) ob hoc dicitur, quia omnia intuetur." Cap. 1.

que ser entendido aquí naturalmente como un *genitivus subjectivus*: Dios es el que ve. Pero lo filosóficamente relevante es que este genitivo es también un *genitivus objectivus*. De acuerdo con su propósito de escribir una introducción a la teología mística, Nicolás quiere mostrar si el hombre puede ver a Dios y cómo puede hacerlo. Esta definición de Dios como la unidad del que ve y de lo visto es el verdadero tema de la obra.

Nicolás de Cusa introduce a esta dialéctica mediante una comparación. Hay retratos —dice— que parecen mirar continuamente al que los contempla, aun cuando éste cambie de sitio. Si el que contempla el retrato lo hace, por ejemplo, desde el lado izquierdo, la mirada del retrato descansará sobre él; el contemplador cree que el retrato lo mira sólo a él. Pero si el contemplador pasa al otro lado, la mirada del retrato se desplaza con él, pues si mira ahora al retrato desde el lado derecho, la mirada del retrato cae también aquí sobre él. El cardenal suplica a los hermanos de Tegernsee que hagan alguna vez el ensayo que él ha hecho con un retrato semejante; si lo hicieran, se darían cuenta de que la mirada del retrato abarca a todos los que lo contemplan, aun cuando éstos cambien de sitio. El sentido figurado parece fácil: así como el retrato mira todo, así mismo el cuidado de Dios se extiende a todas las criaturas, de las más pequeñas a las más grandes.

Pero lo más significativo es que el Cusano examina a fondo e interpreta en su problemática total la comparación de Dios con el que me contempla en el cuadro. En primer lugar: también el que contempla el retrato es uno que ve; él ve el retrato, y sólo por este su ver ve que el retrato lo mira. Nicolás saca la consecuencia de este hecho y declara: "¿Qué otra cosa, Señor, es Tu ver, cuando me miras con ojos de piedad, sino que Tú llegas a ser visto por mí?" [9] Ahora bien, tenemos que preguntarnos: ¿me seguiría mirando el retrato si yo desvío mi mirada de él?

9 "Quid aliud Domine est videre tuum, quando me pietatis oculo respicis, quam te a me videri?" Cap. 5.

También Nicolás se plantea esta cuestión, y dice: "Que Tú no me mires, es precisamente que yo no te mire, sino que te tenga en poco y te desprecie." [10] Y un tercer aspecto: el que contempla el retrato es propiamente el activo, pues es él quien cambia la dirección de la mirada, y sólo este cambio le permite darse cuenta de que la mirada del retrato lo acompaña. Adecuadamente dice el Cusano: "Cuando yo veo cómo en relación con mi cambio parece cambiar la mirada de Tu imagen y Tu rostro, me pareces, porque te presentas cambiando, como si Tú fueras la sombra que sigue el cambio del que se mueve." [11]

Si tomamos en serio estos pasajes, la duda es imposible: Dios está incluido en el ver del hombre. A decir verdad, ésa es la consecuencia que saca el Cusano de la concepción de que Dios no es nada para sí que pueda entrar o no en relación con otros entes. El Dios desustancializado queda incluido en el movimiento del hombre, pero —y esto es lo decisivo— no es "a-sumido" en este movimiento sino que permanece como su fundamento esencial "ina-sumible".

Para aclarar esto preguntémonos: ¿como quién o como qué ve, pues, el hombre a Dios? La respuesta del Cusano dice: el hombre que quiere ver a Dios no ve propiamente nada, pues Dios no es un ente sino el ver en sí mismo. Pero el ver —como muestra el Cusano y hemos puesto de manifiesto— se dirige a algo coloreado; para que el ver pueda captarlo, debe ser, él mismo, incoloro. Es decir, yo puedo ver todo, excepto el ver en sí mismo. Dios es, pues, invisible, porque Él es el ver en sí mismo. Dicho en principio: todo ser fuera-de-sí y que ve hacia un ente cualquiera se realiza siempre bajo la forma del ver, de ahí que presuponga siempre a Dios como el fundamento esencial, invisible en sí, del ver. Dios es, en cuanto ver, la fuerza que estando en mí me confiere el poder de ver. Dios, en

10 "Quod enim me non respicis, est, quia te non respicio, sed respuo et contemno." Cap. 5.

11 "Nam dum video, quomodo ad mutationem meam videtur visus iconae tuae mutatus et facies tua mutata, quia mutatus occurris mihi, quasi sis umbra quae sequitur mutationem ambulantis." Cap. 15.

cuanto ver, es el medio, la mediación, esto es, el medio mediante el cual y por el cual puedo dirigir la mirada hacia algo.

A esta relación de Dios —definido como ver— conmigo le es propia una dialéctica particular. Dios, como ver, me es lo más próximo, pues yo mismo soy uno que ve. Dios no está separado de mí como los objetos visibles, sino que me acompaña —dice el Cusano— como mi sombra. Lo inquietante de mi sombra reside en que ella es mi imagen inaprehensible y sin esencia: yo soy su imagen originaria, su realidad. Ahora bien, hemos de preguntar de nuevo: ¿acaso con su afirmación de que Dios me sigue como sombra, no ha despotencializado de hecho el Cusano a Dios?

La grandeza de Nicolás de Cusa en cuanto pensador se revela en que ha meditado a fondo y con plena conciencia este problema, y en virtud de esta meditación a fondo, invierte las determinaciones: Dios es la imagen originaria y yo su sombra. En el pasaje citado hace un momento, en el que Nicolás afirma a Dios como sombra, sigue inmediatamente la significativa declaración: "Pero porque yo soy una sombra viva y Tú la Verdad, juzgo, partiendo del cambio de la sombra, que la Verdad es mutable. Tú, Dios mío, que eres la Verdad, eres, pues, así la sombra, y Tú que eres la imagen originaria, eres así mi imagen y la imagen de cualquier otro." [12] El que Dios vaya conmigo en cuanto sombra se funda en que yo soy la imagen visible de la verdadera imagen originaria.

Pondremos brevemente de manifiesto, una vez más, esta relación en la que se muestra la médula del pensamiento del de Cusa. Afirma, en efecto, que Dios está incluido en la movilidad del ver humano. Pero fundamenta esta movilidad a partir de Dios: Dios puede ser incluido en el ver del hombre sólo porque el hombre, por su parte, se funda en el ver mismo, esto es, en Dios en cuanto supuesto del

12 "Sed quia ego sum viva umbra, et tu veritas, judico ex mutatione umbrae veritatem mutatam. Es igitur Deus meus sic umbra, quod veritas, sic es imago mea et cuiuslibet, quod exemplar." Cap. 15.

ver humano. Si el hombre imagina explicitativamente es sólo porque él mismo es explicitado e imaginado. Esta determinación no es reversible, pues el hombre en cuanto hombre es siempre de hecho uno que ve. No puede elevarse sobre sí mismo de manera tal que se vea primero como su ver; está ligado ya a su ver y puede llevarlo a cabo sólo a partir del fundamento insondable que el Cusano llama Dios. Aquí se muestra también la razón filosófica de por qué el Cusano afirma que la Creación es incomprensible. La Creación tiene que sustraerse al saber humano porque el hombre no es el ver que se imagina a sí mismo en cuanto ver, sino —como dice Nicolás de Cusa— sólo su imagen, y esta imagen, por ser ella misma algo que es, tiene que presuponer entes para poder imaginar según su modo de ser finito.

El Cusano ha conocido esta finitud "in-asumible" del hombre. Él le dio una expresión filosófica final al poner de relieve al hombre como determinado por la nostalgia. Pero la nostalgia que el Cusano considera es de índole especial. No es eros en sentido griego, es decir, una tendencia a un fin fijo, al que pueda llegar el que tiende hacia él y encontrar en su obtención la realización plena. Pero esta nostalgia no es, por otra parte, un sentimiento romántico que se pierda en lo ilimitado. Esta nostalgia tiene un fin, a saber, Dios, aunque no lo alcanza jamás. Sin embargo, esto no quiere decir que el Dios inasequible, precisamente por su carácter inasequible, se esfume en la lejanía, de manera que el hombre pudiera olvidarlo un buen día y colocarse a sí mismo en el centro. Una consecuencia semejante sería falsa. Es verdad que Dios, el fin de la nostalgia, está lejos. Pero —así debe plantearse la interrogación— ¿cuál es la esencia de esta lejanía? ¿Por qué impulsa siempre a nuevas búsquedas? Nosotros conocemos ya la respuesta: Dios está lejos *porque* Él es el cercano. Para decirlo nuevamente: Dios está *cerca,* Él es el ver uno y único que va siempre en mi ver y lo rige, y, sin embargo, está *lejos* porque yo jamás puedo verlo *como el medio* en el cual y por el cual veo. Tal es el misterio esencial de

esta nostalgia: que su fin está cerca y lejos al mismo tiempo, y por eso impulsa constantemente a la búsqueda del fin. Nicolás de Cusa dice: "La nostalgia es conducida, pues, por el principio eterno, por el que es nostalgia, hacia el fin sin fin, y éste es infinito." [13] La nostalgia es la única manera posible como el hombre puede fundarse a sí mismo en el poder que lo funda esencialmente, pues en esta nostalgia reconoce a Dios como lo incognoscible.

Resumamos lo dicho: a Nicolás de Cusa no se lo puede interpretar ya a partir de la tradición que le precede, por cuanto que él no postula a Dios como ente para sí, sino que lo desustancializa y lo pone en relación esencial e indisoluble con el mundo y el hombre. Pero precisamente este Dios no es reductible al hombre, pues Él es la fuerza que sustenta y rige al hombre en su realización de sí mismo.

En una *segunda parte* intentaremos aclararnos si este planteamiento del Cusano ha determinado la metafísica moderna y cómo lo ha hecho. En principio, la metafísica moderna no es, como se afirma a menudo, un camino recto y perfectamente claro hacia la conciencia de sí. En ella domina, antes bien, una complicada legalidad, que bosquejaremos —provisionalmente— de la siguiente manera: el comienzo de la metafísica moderna lo forman los pensadores que colocan en el centro la subjetividad, pero que por encima de la subjetividad humana ponen una superior que la limita; a estos pensadores les siguen los sistemáticos, quienes intentan "mediar" la subjetividad humana y la subjetividad que limita a aquélla en un todo sistemático. Esta sucesión determinada se repite también dentro de la metafísica moderna hasta el presente. Intentaremos demostrar esto concreta y gráficamente.

El pensamiento de Nicolás de Cusa es "a-sumido" por la filosofía de *Giordano Bruno*. Bruno, quien se remite

13 "Ducitur igitur desiderium per principium aeternum, a quo habet, quod est desiderium, ad finem sine fine, et hic est infinitus." Cap. 15.

repetidas veces al Cusano, intenta comprender a Dios y al hombre en la relación de un todo. Dios no es ya para él el fundamento carente de ser de los entes, sino el "principio inmanente" del universo. La consecuencia interna de esta identificación entre Dios y el mundo es significativa: la tensión, en la que el Cusano opone a la subjetividad humana a Dios como la medida limitante, es "a-sumida" en Bruno. En su lugar entra ahora el sentimiento panteísta del mundo, en el que el hombre —como dice muy plásticamente Wilhelm Dilthey— se coloca en el centro del cosmos.

La legalidad que rige entre el Cusano y Bruno se repite entre Descartes y su sucesor más importante, Spinoza. *Descartes* —como dije al principio— es el representante más importante de la segunda dirección, que conduce desde la Edad Media hasta la filosofía moderna. También Descartes "a-sume" el pensamiento de una relación del ser en la que Dios y el hombre están ordenados. Descartes descubre el poder del pensamiento, que para él es un comprender demostrable de las relaciones en la segura continuidad entre intuición y deducción. Con estas determinaciones, Descartes postuló el programa de la ciencia moderna. Pero es este mismo filósofo quien, de la misma manera que el de Cusa, pone por encima de la subjetividad humana la divina como su fundamento esencial; y lo hace también con razones filosóficas suficientes. Descartes se plantea la cuestión fundamental, propiamente metafísica, de la metafísica moderna, que es: ¿puede fundarse a sí misma la subjetividad humana en este su poder del pensar? Descartes responde con un claro "no". La subjetividad humana en cuanto que niega puede ciertamente poner en duda todo, pero no puede asegurar su certeza. La *res cogitans* no está segura de sí misma más allá del momento presente. Pero esta incertidumbre, que surge y puede surgir sólo allí donde el pensar pregunta expresamente por su propia certeza, remite opuestamente a la certidumbre de una omnipotencia, la que no me es propia precisamente, sino que le es propia al otro de mí mismo, al Dios incom-

prensible. Por eso es por lo que declara Descartes: la subjetividad finita puede estar cierta de sí misma sólo cuando adquiere esta certidumbre del poder que le es opuesto y por medio del cual está fundamentada fácticamente desde siempre.

Como Bruno "a-sume" el planteamiento del Cusano, así "a-sume" *Spinoza* el de Descartes al intentar poner a Dios y al hombre, siguiendo el esquema de la relación categorial entre la sustancia y los accidentes, en el todo de un sistema cerrado. Dios es la sustancia una y única, y todo ente mundano, incluso el hombre, es su determinación. Lo importante aquí es también que la tensión interna, en la que Descartes presupone la divina omnipotencia en cuanto fundamento, es "a-sumida" en un sistema lógico-ontológico, que incluye en sí sintéticamente todo.

En el proceso que se desarrolla entre Kant y el idealismo alemán se repite esta legalidad. *Kant* atribuye a la subjetividad una significación mucho más grande que el Cusano y Descartes. El conocer no es un comparar y relacionar que ordenen entes, sino que la subjetividad construye un mundo de los fenómenos en virtud de su propia legalidad. Pero al atribuirle Kant ese poder a la subjetividad reconoce precisamente su finitud. No puede conocer al verdadero *ens metaphysicum,* Dios.

El idealismo alemán intenta negar la imposibilidad de conocer a Dios, afirmando la inseparable unidad entre la subjetividad infinita y la finita. *Hegel* declara que lo finito es un momento esencial de lo infinito, precisamente el modo como lo infinito se media a sí mismo, por medio de las oposiciones que él mismo ha puesto. Lo infinito es así el absoluto, que se constituye a sí mismo racionalmente en el pensar.

Pero también el sistema hegeliano ha sido superado, mediante un regreso mayor a la subjetividad. Ha sido el *Schelling posterior* quien intentó aportar la prueba de que el espíritu determinado por Hegel como absoluto lleva injustamente el predicado de lo absoluto. Es verdad que, en relación con el mundo de los entes reales, le corresponde

a este espíritu un poder absoluto por cuanto que puede "a-sumir" los entes por medio del pensamiento, y en este "a-sumir" puede —en cuanto que comprende— mediarlos. Pero en relación consigo mismo no es absoluto este espíritu. Él no puede originarse a sí mismo creadoramente, pues existe desde siempre. Schelling descubre la facticidad del espíritu. Esta comprensión —dice— obliga al espíritu a poner por sobre de sí al Dios "im-pre-pensable" como el origen del ser espiritual.

Las relaciones en los siglos XIX y XX no son fáciles de exponer por cuanto que aquí la metafísica no muestra ya tan visiblemente su continuidad; no obstante, también aquí rige la legalidad que señalamos anteriormente. Remito a los dos pensadores metafísicos más grandes, Nietzsche y Heidegger. *Nietzsche* excluye toda forma de trascendencia y diviniza al ente en total bajo el nombre de Dionisos. En la doctrina del eterno retorno determina este todo como movimiento circular puro en el que el hombre está inmerso. De esta manera, se niega al hombre en cuanto ser que tiende a un fin, pues el círculo, en el que principio y fin son lo mismo, es un movimiento sin sentido.

Heidegger ha repetido contra este nihilismo la ley inicial de la metafísica moderna: aprehender expresamente la subjetividad y conservar su tensión interna contra la trascendencia: Heidegger no determina ya la existencia a partir de un ente mundano. El mundo no es algo en que acontezca la existencia, sino que al contrario el mundo es pensado, a partir de la existencia. Es una determinación del "ser-ahí" que se cura. Pero este "ser-ahí" es en sí mismo enteramente finito. No pudiéndose apoyar el "ser-ahí" en ningún ente fuera de sí mismo, es sobrecogido por la angustia, en la que experimenta su facticidad pura: es y tiene que ser. Sin embargo, precisamente la existencia colocada en la nada se sabe como puesta por el ser. Este ser —prosigue Heidegger— no es ya un determinado ente. Visto a partir del ente el ser es más bien la nada. Es en sí mismo lo incomprensible a partir de lo cual acontece

desde siempre la existencia. Lo esencial de este planteamiento es también la tensión interna en la que se relaciona la existencia con su trascendencia. No puede comprender el ser porque el ser es eso que ha autorizado a la existencia misma para su realización histórica de sí misma. Heidegger se revela, en esta determinación de la existencia a partir de uno que la limita, como el último pensador en la línea de la metafísica moderna, que comenzó con Nicolás de Cusa y prosiguió con Descartes, Kant y Schelling. En verdad: todos los pensadores mencionados hablan todavía de Dios. El ser en el sentido de Heidegger no es ya un dios. Pero no cabe la menor duda de que este ser es la radicalización de lo que en el pensamiento del Cusano se llama Dios. El proceso que inició el cardenal de Cusa al sustraer a Dios la relación con el mundo y determinarlo como autorrealización pura del ver, ha llegado a su fin provisional en Heidegger. La ley interna de este proceso, determinada también por el Cusano, al presuponer a Dios como el fundamento esencial de la subjetividad humana, y sólo a partir del cual puede ella ser, caracteriza también la relación de la existencia con el ser en el sentido de Heidegger.

Si contemplamos panorámicamente esta continuidad de la metafísica moderna, veremos que el renovado examen a fondo de la subjetividad y el conocimiento de la finitud de la subjetividad humana se complementan recíprocamente. Este examen a fondo de la subjetividad tiene una doble orientación. Frente a los entes mundanos se aprehende la subjetividad humana en toda su fuerza. Nicolás de Cusa, Descartes y Kant han destacado de manera penetrante a la subjetividad como la verdadera condición del conocimiento de los entes mundanos y le han dado, así, nuevo impulso a la investigación científica de estos entes. Pero precisamente estos pensadores conocieron, en virtud del examen a fondo de la subjetividad humana, su impotencia en relación consigo misma, y por eso pusieron sobre la subjetividad, reconocida como finita, un poder inconcebible como su fundamento esencial. Ésta es la ley de esta

metafísica. Aunque en ella pueda variar la respectiva determinación de contenido de la trascendencia, permanece la idea de una trascendencia superior a la subjetividad humana, porque ésta no puede hacer nada para realizarse a sí misma.

Pero esta idea de la trascendencia se agudiza, por su parte, como lo muestra el proceso que conduce de Dios en el sentido del Cusano al ser en el sentido de Heidegger. Y justo esta agudización es provocada por los sistemas de la mediación, en los que la subjetividad divina y la humana son puestas en una relación ontológica. Esta mediación tiene necesariamente su sitio en el todo de la metafísica moderna y es el supuesto para que el examen a fondo de la trascendencia pueda hacerse cada vez más radicalmente.

El concepto *filosófico* de la trascendencia, en esta metafísica, tiene una determinidad propia. Aquí trascendencia quiere decir: experimentar en y por el pensar, el límite del pensamiento, lo impensable. La subjetividad que quiere comprenderse se limita a sí *misma,* pues sabe que no hay ningún límite del pensamiento que no sea límite *para* éste, y un límite para el pensamiento puede ser sólo un límite puesto *por* el pensamiento. Pero esto significa: *la trascendencia es el otro de la subjetividad finita que le pertenece con necesidad interna.*

Nicolás de Cusa postula a Dios como la oposición correspondiente, es decir, como el otro dialéctico de la subjetividad humana. Ambos, Dios y el hombre, son determinados como ver, pero Dios es determinado como el ver que se imagina en sí mismo originariamente, y el hombre como el ver ya imaginado.

El yo en el sentido de *Descartes* es el poder que es capaz de poner en duda los entes mundanos, demostrando así su propia superioridad sobre las cosas. Pero —como dice Descartes— el dudar es un signo de impotencia y no garantiza nada como cierto. Por eso el Dios de Descartes es el otro de este yo: el poder que no duda de las cosas sino que las postula soberanamente. Descartes formula con la claridad meridiana de su pensamiento el principio

metafísico de esta dialéctica: porque yo soy finito y tengo en mí, sin embargo, la idea de algo infinito, tengo que presuponer la realidad de esta idea como la medida con la que mido mi finitud.

Kant determina la subjetividad trascendental como el mero "yo pienso" que no puede prescindir de las intuiciones mediadas por los sentidos. Dios en el sentido kantiano es, en cuanto *intuitus originarius,* precisamente el ser que no piensa y que tampoco intuye receptiva sino productivamente.

La existencia en el sentido de Heidegger se caracteriza por su ser-ente. Su finitud consiste en que es y tiene que ser. El otro de esta existencia es el ser, y de él dice Heidegger que debe ser diferenciable ontológicamente del ente, porque el ser hace posible el ente.

Todos estos pensadores piensan "hasta el fin" la subjetividad finita, lo que quiere decir: la ponen en relación con una trascendencia que le corresponde como el otro dialéctico que no puede ser comprendido en sí mismo.

Este primer capítulo versa sobre Nicolás de Cusa y la historia de la metafísica moderna. Su propósito es mostrar que el cardenal de Cusa es el pensador que destacó por primera vez un rasgo esencial de esta metafísica. Para finalizar, volvamos la mirada al Cusano.

Vimos que define a Dios como la sombra que va conmigo, e infiere que, pues Dios camina conmigo como sombra, la verdad misma es mudable. Con este reconocimiento abarca el Cusano la totalidad de la metafísica moderna; que la trascendencia es como el otro dialéctico de la subjetividad finita, como el otro que cambia con todos los cambios de esta metafísica según la determinación de la subjetividad finita. La subjetividad finita que se determina en nuevas y más radicales determinaciones en el transcurso de esta metafísica es acompañada por la trascendencia como su *sombra.*

Ha sido igualmente el Cusano quien ha mostrado por qué esta metafísica no se libra de su trascendencia. Nicolás de Cusa declara que el Dios que me acompaña como

sombra es de tal manera sombra que es al mismo tiempo la imagen originaria. En este reconocimiento se expresa la reflexión que ocultamente determina a esta metafísica. La trascendencia está incluida en los cambios de la subjetividad finita como su imagen. Pero esta imagen es la verdadera imagen originaria, pues la subjetividad finita sólo puede comprenderse a sí misma cuando se mide a sí misma con la trascendencia por ella imaginada como con la imagen originaria. El que aquí se truequen las determinaciones "imagen originaria" e "imagen" no es ningún azar, sino el signo de la unidad inseparable del poder y la impotencia de la subjetividad finita. Que la trascendencia sea sólo mi imagen, lo atestigua el poder de la subjetividad finita. Y justo en virtud de este poder tiene que preguntarse esta subjetividad si ella misma puede darse su poder. Y aquí se da cuenta de que precisamente este su poder es su impotencia: ella misma está ya fundamentada por el fundamento incomprensible a partir del cual se realiza. Pero en esta comprensión inalienable se invierten las determinaciones: la trascendencia es la imagen originaria y la subjetividad finita es sólo la imagen.

Esta inversión es esencialmente dialéctica. Esto significa que la frase: "la trascendencia es mi imagen" es tan verdadera como la frase: "la trascendencia es mi imagen originaria". La primera frase: "la trascendencia es mi imagen" es fácilmente admitida por el hombre ajeno a la metafísica. La segunda frase: "la trascendencia es mi imagen originaria" exige el esfuerzo total del pensar metafísico: el que, pensando, nos obliguemos a llegar al límite del pensamiento para experimentar pensando la impotencia de éste. Nicolás de Cusa ha sabido de esta pensante experiencia de sí. Relata que en su travesía por Grecia llegó a la comprensión de que sólo de manera incomprensible puede comprender lo incomprensible, en el sapiente no-saber, en la *docta ignorantia.*

2. EL "DIOS DE LOS FILÓSOFOS" EN LA METAFÍSICA MODERNA

Desde el principio de la Edad Moderna se abrió un abismo entre la teología y la filosofía. Antes de emprender precipitados ensayos de conciliación es mejor medir primero las dimensiones de este abismo. Esta medición sólo se logra donde se toma decidida posición en uno de los lados del abismo. En este sentido, el siguiente capítulo intentará exponer el interés filosófico de la metafísica moderna en oculta oposición con la teología.

Daremos dos pasos. Con el primero, nos colocaremos en el comienzo de la metafísica moderna y trataremos de comprender, mediante una referencia a *Descartes,* de qué manera se relaciona esta metafísica con Dios. Con el segundo, llegaremos al fin provisional de esta metafísica, e intentaremos agudizar lo visto en la interpretación de Descartes haciendo una referencia a *Martin Heidegger.*

La obra maestra de Descartes, *Meditationes de prima philosophia,* comienza poniendo en duda todo lo dado. Esta duda es llamada metódica por la investigación cartesiana. Lo que quiere decir que Descartes se propone poner en duda todo; Descartes quiere dudar para obtener, mediante una destrucción de todo lo válido hasta entonces, un fundamento nuevo y firme, un *certum.* El filósofo francés muestra, en primer lugar, que lo que nos trasmite la sensibilidad no es algo seguro, pues nuestros sentidos nos engañan. Como todos saben por experiencia propia. Este argumento es evidente y, por lo demás, tradicional. Pero Descartes no se detiene en esta duda, sino que afirma que tampoco las verdades matemático-ideales son seguras. Esta afirmación es algo absolutamente nuevo en la filosofía, y el punto de apoyo de la argumentación da la impresión de ser muy singular. Descartes declara: puede existir un *genius malignus,* un genio maligno, que me engañe, y que me engañe precisamente en lo que yo

creo conocer como enteramente cierto; y este genio maligno puede hacerlo porque es omnipotente. Los investigadores se han preguntado: ¿qué concepto de Dios sirve aquí de base? Y se ha indicado —con razón—, que Descartes depende aquí claramente de Occam. Tal problema histórico no es insignificante, aunque sea, en todo caso, secundario frente a la interrogación por el significado y la función que este genio maligno tiene que cumplir durante todo el camino que las *Meditationes* recorren. El sentido inmediato de esta introducción del genio maligno salta a la vista. Descartes lo introduce para poder convertir en problemático lo que hasta entonces no había sido puesto en duda y parecía indubitable. Pero detrás de eso hay un interés oculto. Descartes excluye conscientemente al Dios de la tradición, pues quiere intentar arreglárselas por una vez sin el recurso a la fe en un Dios bondadoso. Pero —y este "pero" es esencial— Descartes hace todo esto sólo por razones metódicas, pues cree poder explicar convincentemente sólo por esta vía que el hombre no puede existir sin Dios; que, antes bien, en cuanto *ser pensante,* el hombre *tiene que* presuponer un Dios.

Nuestra tarea es, pues, mostrar primeramente cómo lleva a cabo Descartes el ensayo de arreglárselas sin Dios, y, luego, explicar por qué renuncia conscientemente a este ensayo.

Descartes concibe la conciencia pensante de sí como lo primero firme y cierto, que puede resistir a toda duda. Es sabido que Descartes inicia la filosofía moderna con el descubrimiento de la *res cogitans,* que corresponde al ser pensante que conoce su pensamiento y se puede asegurar de él: *cogito me cogitare*: yo sé que sé.

Esta constitución de la conciencia de sí está dirigida claramente contra toda trascendencia imaginable. El que exista un Dios bondadoso, un Dios maligno o que no exista, da lo mismo: la auto-aseguración de mi ser pensante, que debe ser producida en y por medio del acto de mi pensar, no es afectada por la existencia o la inexistencia

de un Dios. Descartes afirma: aunque este embaucador me engañe siempre, con todo, se debe asentar como algo indubitable que yo soy. Viene luego la famosa frase: "Engáñeme cuanto quiera, que nunca ha de lograr que yo no sea nada, mientras yo piense que soy algo. De manera que después de haberlo pensado bien y de haber examinado cuidadosamente todas las cosas, hay que concluir declarando que esta proposición: *Yo pienso, yo existo,* es necesariamente verdadera siempre que la pronuncio o la concibo." [14]

¿Por qué —debemos preguntar en este punto— no concluye aquí Descartes sus *Meditaciones*? ¿No ha alcanzado ya el fin que se proponía? ¿No se ha encontrado ya el *fundamentum inconcusum* sobre el cual puede fundarse inequivocadamente toda certeza del saber? Descartes se plantea esta cuestión decisiva. Se pregunta expresamente: ¿Puedo yo, en cuanto ente pensante que resiste toda duda, que afirma su libertad en el poder excluir cualquier ente, incluso a Dios, fundamentar realmente al mundo y al saber acerca de él? ¿No es acaso muy probable —así nos preguntamos nosotros— que el yo que posee en sí la fuerza para destruir un mundo mediante la duda, y para resistir a esa destrucción, tiene que poseer también la fuerza para construir un mundo nuevo? Pero Descartes niega esta pregunta. Y esta negación se lleva a cabo como prueba de que la *res cogitans* tiene que presuponer un Dios. Descartes ofrece una prueba de la existencia de Dios, que, enteramente adecuada al curso interior de las *Meditaciones,* no tiene igual en la tradición.

El punto de partida de Descartes es plena y conscientemente ateo. Yo mismo —afirma— he excluido a todos

14 "Fallat quantum potest, nunquam tamen efficiet, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo. Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego *cogito,* ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum." Descartes, *Oeuvres,* ed. Adam et Tannery, t. VII, p. 25. [El texto español está tomado de la versión de Manuel de la Revilla, Descartes, *Obras filosóficas,* Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 1945, p. 88.]

los entes mediante mi duda. No sé si frente a mí hay cosas naturales reales, si en mi alrededor hay hombres reales y si sobre mí hay un Dios real. Tengo ciertamente en la conciencia las representaciones de tales entes. Pero quizá estas representaciones que llevo en mí, lo representado y mentado por ellas, no proviene en modo alguno de dichos entes. Quizá estas ideas provienen de mí mismo y de mi propio ser. Quizá soy yo mismo el único punto seguro en el mundo y el fundamento real que sustenta estas ideas que están en mí. Ahora bien —prosigue la argumentación cartesiana—, debo tratar de imaginar, alguna vez, que yo soy efectivamente el fundamento de todas las ideas que existen en mi conciencia.

El siguiente paso mental muestra que detrás de esta argumentación se encuentra nuevamente la voluntad metódica atea; Descartes se dice: toda idea que tengo en mí tiene que provenir de un ente real cualquiera y ser fundamentada por él. Pero eso sólo es posible cuando este sustentador real posea una fuerza entificativa tal que pueda producir y garantizar la idea en cuanto tal. Por ejemplo: tengo en mí la idea de los otros hombres, pero hace apenas un momento he dudado de que existan a mi lado hombres reales. La causa de que yo tenga en mí la idea del prójimo no tiene, pues, que ser el otro hombre real. ¿No puedo ser yo —pregunta ahora Descartes— en cuanto *res cogitans* el fundamento del ser real de esta idea del prójimo? Y Descartes responde con un "sí". Yo mismo soy, en cuanto *res cogitans,* una sustancia y, en cuanto tal, puedo haber producido esta idea del prójimo partiendo de mi propio y real ser-efectivo.

Este razonamiento es artificial, aunque muestra muy claramente el planteamiento de la argumentación. Básicamente este planteamiento dice: yo mismo, en mi propia y real fuerza de ser puedo ser el origen de todas las ideas que no superan a mi propio ser en fuerza y en contenido de ser. Por eso declara Descartes, llevando su ateísmo solipsista al extremo: yo puedo fundamentar, de mi propio ser, todas las ideas de entes intramundanos. No es necesario

que existan cosas naturales frente a mí, ni otros hombres a mi alrededor, pues la existencia de estas ideas en mi conciencia es explicable y atribuible a mí y a mi propia fuerza de ser.

En este punto, al que Descartes se dirige conscientemente, acontece la gran peripecia. El filósofo se dice: en mí tengo también, además de las ideas de las cosas naturales y las de los otros hombres, la idea de un *Dios,* y se pregunta: ¿qué entiendo propiamente por esta idea? La respuesta es: entiendo por la idea de Dios un ser infinito, omnipotente y omnisciente. Y ahora dice Descartes muy claramente: no puedo hacer posible esta idea ni garantizarla por mi propia fuerza de ser. Descartes aduce la imperfección del hombre como causa de la imposibilidad de una fundamentación de la idea de Dios por mi propio ser. Yo soy un ser que tiene deseos, soy, pues, un ser carente; soy un ser que yerra, soy, pues, un ser que no posee la verdad absoluta; y ante todo: soy un ser que duda, soy pues, un ser que no es en sí mismo absolutamente perfecto. En una palabra: mi *finitud* se me muestra por todos lados. Yo, *res cogitans,* no puedo ser, pues, el fundamento real de una idea de lo *in*finito. Esta idea debe tener por autor real a un ser efectivo adecuado a ella, y eso significa precisamente un ser verdaderamente infinito, un Dios. Así, pues, Dios existe, y este Dios ha puesto en mí la idea de una infinitud.

Esta argumentación parece extraña y contradictoria respecto al planteamiento inicial. Al comienzo, Descartes había definido el poder-dudar como el signo del poder del hombre pensante; ahora debe ser precisamente un signo de la finitud humana.

Nos encontramos en el punto decisivo y se trata de comprender la esencia única del poder y la impotencia del hombre pensante. La *res cogitans* se hace cuestión de todo mediante la duda; se aplica a sí misma la duda y se da cuenta de que, en cuanto que duda, se mantiene firme durante su dudar. Por eso dice Descartes que la proposición *"cogito, ergo sum"*, es idéntica a la proposición *"du-*

bito, ergo sum". ¡La certeza de la *res cogitans* no es, pues, otra cosa que el poder-dudar! Y precisamente ahí se muestra la finitud de la conciencia pensante de sí. Un ser que, en cuanto que duda, se asegura de su ser en y por medio de su duda, es en general un ser que necesita garantía, que tiene que probarse primero su certeza.

Y precisamente esta certeza se da sólo *en* el momento de la duda y sólo *para* este momento. Descartes expone esto claramente al suprimir a propósito la relación temporal y fragmentarla en instantes aislados. Declara: "porque todo el tiempo de mi vida puede dividirse en infinitas partes, cada una de las cuales en modo alguno depende de las otras; y así, de que he existido un poco antes no puede deducirse que debo existir ahora, a no ser porque en este momento alguna causa me produce y, por decirlo así, me crea de nuevo, o lo que es igual, me conserva".[15] Descartes examina si él tiene en *sí* la conciencia de una fuerza tal, y lo niega. Así se muestra la dependencia del hombre, pues si yo fuera infinito, me podría conservar a mí mismo.

En *oposición* conmigo está la idea de un Dios. Un Dios no necesita asegurarse de sí mismo a cada instante en y por medio de la duda de su ser; un Dios no necesita, en absoluto, demostrarse su ser, pues es dueño de sí. Por tanto es precisamente la duda la que me demuestra mi finitud y la que me permite conocerla en contraste con la idea de una perfección infinita, que tengo en mí como idea, sin poderla realizar, sin embargo, efectivamente.

Descartes no ha cesado de exponer esta argumentación contra las objeciones de sus adversarios, que sostienen que el que tengamos en nosotros la idea de una perfección absoluta se fundamenta en que la hemos creado por *via*

15 "Quoniam enim omne tempus vitae in partes innumeras dividi potest, quarum singulae a reliquis nullo modo dependent, ex eo quod paulo ante fuerim, non sequitur me nunc debere esse, nisi aliqua causa me quasi rursus creet ad hoc momentum, hoc est me conservet." A. T., t. VII, pp. 48 *s.* [*Trad. cit.*, p. 103.]

negationis, pues al restar de nuestro propio ser finito la imperfección, resulta la idea de Dios. Descartes replica lo siguiente: "Yo no debo imaginarme que no concibo el infinito mediante una verdadera idea, sino únicamente por la negación de lo que es finito...; pues claramente veo, por el contrario, que hay más realidad en la sustancia infinita que en la finita, y que, por tanto, existe en mí, en cierto modo, la noción de lo infinito antes que la de lo finito, es decir, antes la de Dios que la de mí mismo: porque ¿cómo sería posible que yo pudiera saber que dudo y que deseo, o lo que es igual, que me falta algo y que no soy enteramente perfecto, si no hubiera en mí alguna idea de un ser más perfecto que yo, comparándome con el cual me fuese posible conocer los defectos de mi naturaleza?" [16] Eso quiere decir: mi conocimiento de mí sólo es posible a partir del conocimiento de Dios. "Conocerme" quiere decir: diferenciarme siempre de un ser infinito. La idea de Dios está en mí, pero —y esto es lo decisivo— como *contra*concepto de mi propio ser, y por eso no puedo garantizar esta idea. En el *Discurso del método* resume Descartes en una frase el sentido de toda su argumentación: si yo pudiera —dice— fundamentar en mi propio ser la idea de lo perfecto, que tengo en mí, entonces sería Dios, es decir, sería capaz de negar inmediatamente mi finitud.

Pero este Dios que está en oposición conmigo, me ha puesto en mi finitud y me ha autorizado en mi ser. De ahí que yo pueda confiar en mi propio pensamiento, en la medida en que sea claro, pues Dios no puede querer engañarme. Descartes fundamenta el no-engañar de Dios

16 "Nec putare debeo me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti...; nam contra manifeste intelligo plus realitatis esse in substantia infinita quam in finita, ac proinde priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius. Qua enim ratione intelligerem me dubitare, me cupere, hoc est, aliquid mihi deesse ac me non esse omnino perfectum, si nulla idea perfectioris in me esset, ex cujus comparatione defectus meos agnoscerem?" A. T., t. VII, pp. 45 s. [*Trad. cit.*, p. 101.]

—se excluye, pues, al *genius malignus*— no en una apelación a un orden del ser al que también esté sometido Dios, sino en la *omnipotencia absoluta* de Dios. Supera así un nominalismo extremo, según el cual Dios puede, en sí, engañar. En oposición a ello, declara Descartes que Dios no *puede* de ninguna manera *querer* el engaño, porque el querer-engañar es signo de maldad y de debilidad y es, por tanto, incompatible con la omnipotencia absoluta. Ésta se revela precisamente en el determinar soberano que postula y puede postular como válidas sus determinaciones. Dios —afirma Descartes—, en virtud de su omnipotencia, organiza el mundo, absolutamente libre y, sin embargo, perfecto, como un rey promulga sus leyes.

Intentemos ahora, para concluir, destacar lo decisivo una vez más. Descartes demuestra la existencia de Dios, pero la demuestra de una manera nueva y completamente diferente a la usada en la Edad Media. Esta prueba se realiza casi *e contrario*: por una vez quiero ensayar si puedo arreglármelas sin Dios. Éste es el punto de partida de todo el orden de ideas. Pero precisamente este ensayo fracasa por el conocimiento de mi finitud. La prueba de la propia finitud es el sentido interno de la argumentación. Descartes quiere demostrar, *ad oculos,* la finitud del hombre filosofante, es decir, del hombre que se interroga por la certeza. Pero esto sólo puede suceder cuando el hombre pensante hace el intento de fundamentar, a partir de sí mismo, la infinitud que es llamada Dios. Sólo la verificación de esta imposibilidad es la que hace aparecer a Dios como oposición al hombre finito. Aquí rige una íntima unidad: la infinitud de Dios y la finitud del hombre van juntas, pues sólo *el* hombre que conoce su finitud, por medio de la idea de Dios, se ve obligado a postular a Dios sobre sí, como el otro que corresponde a él mismo. Solamente con respecto a mi finitud, que yo mismo me he demostrado pensando, puede ser Dios, como perfección infinita, una *realidad plena de sentido* para mí en cuanto ser pensante. El Dios de Descartes no es un mero concep-

to, sino la medida puesta con necesidad interna frente a mí y sobre mí, en la que yo me conozco como finito. Sólo con respecto a este Dios puedo aceptar y soportar mi finitud, porque este Dios, en su omnipotencia absoluta, me entrega a mí mismo.

El Dios cartesiano es el Dios de los filósofos y no el Dios de la revelación, aprehendido en la fe. Descartes, *en cuanto filósofo,* no vive ya de los dogmas de la Iglesia. Su conducta personal frente a ellos es una serena aceptación. En los primeros principios de su moral provisional, Descartes afirma que se ha propuesto mantenerse en la religión en la que, por la gracia de Dios, ha sido educado desde su juventud. Pero en ocasiones llega a ser más explícito. Las *Meditationes* están dedicadas a la Facultad de Teología de París, lo que ha sido interpretado como una medida de precaución. Pudiera ser cierto, aunque esta dedicatoria significa, al mismo tiempo, un ataque. Descartes dice: "He pensado siempre que las cuestiones de Dios y del alma eran las que principalmente debían demostrarse, más por los razonamientos de la filosofía que por los de la teología." [17] Descartes fundamenta esta afirmación, y su fundamentación merece, aún hoy, ser meditada. Nos remite al círculo que representa la teología. Ésta surge de la fe, y por eso no puede llegar a los incrédulos que no reconocen ese círculo. Sólo la filosofía alcanza a los infieles, pues precisamente la filosofía demuestra la existencia de Dios al mostrar la necesidad interna en la que el hombre finito tiene que presuponerse a Dios.

Quizá sólo se pueda comprender plenamente la esencia de esta necesidad si se confronta a Descartes con su gran contemporáneo *Pascal.* Pascal y Descartes están muy distanciados entre sí, y todo intento de comparación tiene que mantener y respetar esta distancia. Frente a Descartes, Pascal no es un pensador metafísico en el sentido de la

17 "Semper existimavi duas quaestiones, de Deo et de Anima, praecipuas esse ex iis quae Philosophiae potius quam Theologiae ope sunt demonstrandae." A. T., t. VII, p. 1. [*Trad. cit.,* p. 71.]

metafísica moderna. Pascal nunca llevó filosóficamente hasta su término la pregunta que interroga por la infinitud, de tal manera que hubiese penetrado la unidad dialéctica de la finitud y la infinitud. Pascal es el primer testimonio de la pérdida del pensar metafísico, hoy tan patente. Él deja al hombre en suspenso entre dos infinitudes, lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. El hombre ha perdido su puesto, y Pascal no se cansa de señalar, una y otra vez, esta pérdida como la esencia del hombre. Suprime toda estabilidad. Afirma, como Descartes, que el pensar constituye la dignidad del hombre, y en seguida lo niega, al añadir: "Pero ¿qué es este pensar? ¡Tontería!" Dicho de otra manera: el hombre no está, como pensante, en la duda, sino, existencialmente, en la desesperación. Y por eso, Pascal se refugia en la fe como el contra-mundo del pensar. El famoso *Memorial,* aquel papel que Pascal llevó siempre consigo cosido en su jubón, comienza con las palabras: "Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no el de los filósofos y de los sabios." Desde entonces, la expresión "el Dios de los filósofos" es usada constantemente para declarar a este Dios un concepto abstracto, inventado a fin de que el pensamiento tuviera una conclusión sistemática con el concepto de un absoluto. Y desde entonces se exige sacrificar este pensamiento y dar el salto a la fe, en lo que va implícito el círculo criticado por Descartes, pues no es ya capaz de indicar al pensador los motivos por los cuales tenga que saltar a la fe *en contra* del pensamiento.

Sería un atrevimiento fuera de lugar el querer censurar a Pascal por haber abierto un abismo entre la fe y el saber. Si el sufrimiento puede justificar el rango espiritual de un hombre, Pascal está justificado. Aquí se trata solamente de conocer la existencia de este abismo, lo que la filosofía hace por medio de la verificación de la esencia de la metafísica moderna en cuanto historia del pensamiento, en la que el pensador conoce su finitud y se funda en lo infinito.

Nosotros hemos intentado exponer, en un primer paso, que la metafísica de Descartes conoce un Dios que no es un simple concepto, formado para tener una conclusión final en la que se representa la integridad sistemática. La metafísica moderna posterior a Descartes ha intentado, una y otra vez, experimentar intelectualmente a Dios como la realidad que sustenta su propio pensar. En este afán se ha liberado cada vez más decididamente de la revelación cristiana y, por último, ha renunciado en general al concepto "Dios". Quizá sea esta última —hasta ahora— etapa de la metafísica la más iluminadora, pues aquí se muestra que el estatuir un Dios de los filósofos no ha de medirse ya con la fe cristiana.

Intentaremos explicar esta etapa mediante una referencia a *Martin Heidegger*. Comenzaremos con un examen de su obra capital, *El ser y el tiempo*. Preguntamos: ¿qué es lo que pretende esta obra? Bien, no intenta desarrollar, desde luego, algo semejante a una "filosofía de la existencia". Es sabido que Heidegger rechazó desde el principio el calificativo de "filósofo de la existencia", y con razón. Está dentro de la línea de la tradición de la gran metafísica ontológica occidental, es decir, se pregunta por lo que mentamos propiamente al usar la palabra "ente". Heidegger afirma que tal pregunta general necesita de un hilo conductor, hilo que encuentra en el "ser-ahí" humano, pues este "ser-ahí" es el que *plantea* la pregunta que interroga por el ser. Pero el "ser-ahí" puede plantear esta pregunta sólo porque él tiene una pre-comprensión de lo que es el ser. Esta pre-comprensión debe ser elevada, en cuanto tal, al plano de la explicitación.

Este planteamiento revela a Heidegger como parte de la metafísica moderna. Al tomar como punto de partida el "ser-ahí" humano, parte del supuesto de que el "ser-ahí" es el *sitio* de la comprensión del ser. Por eso, es necesario explicitar primero este "ser-ahí" en sus *propias* estructuras de ser.

Se debe tener presente este punto de partida de *El ser y el tiempo* para no malinterpretar desde el principio los

análisis del "ser-ahí" que Heidegger ofrece. Su intento no es, como el de Jaspers, despertar al hombre para que éste sea consciente de sí mismo. Heidegger no tiene ninguna pretensión llamada existencial. Me permito citar un ejemplo que nos introduce en el planteamiento de la cuestión de *El ser y el tiempo.* En esta obra se hace un análisis muy penetrante de la muerte. Todo el que lee los capítulos correspondientes es conmovido existencialmente. Pero esta emoción no es el fin que Heidegger se propone. Todo su análisis de la muerte tiene un sentido hermenéutico. Sirve para hacer presente en su totalidad al "ser-ahí" a partir de su fin. Este concepto de *totalidad* es la clave para la comprensión de *El ser y el tiempo.* Heidegger no quiere colocar uno junto a otro los análisis aislados del "ser-ahí", sino que quiere comprender al "ser-ahí" en su totalidad y a *partir de sí mismo.*

Nos podremos aclarar este concepto de totalidad mediante una referencia a la determinación del "ser-ahí" como "cura". Heidegger define la cura como un "pre-ser-se-ya-en (el-mundo)". El "ser-ahí" es caracterizado como comprendiéndose a sí mismo temporalmente. Lo que en concreto quiere decir: el "ser-ahí" puede proyectarse hacia el futuro. En cuanto que el "ser-ahí", planeando o esperando, se ocupa de posibilidades abiertas, se "pre-es", visto desde el momento presente, desde siempre. Pero este "pre-ser-se" es —según Heidegger— como un "ser-ya-en-un-mundo". Las posibilidades proyectables llegan a mí desde mi propio pasado, este pasado determina y limita siempre mi proyecto. En mi proyectar no soy absolutamente libre, sino siempre yecto en una determinada situación a partir de la cual yo actúo. El proyecto y el "estado de yecto" se complementan *recíprocamente,* pues el "ser-ahí" está en cuanto proyecto siempre yecto en un mundo. El "ser-ahí" es, en cuanto proyecto yecto, *finito.* Varios intérpretes de Heidegger han indicado en esta conexión que donde hay un yecto debe haber también, fuera del yecto, un yectante. Tal argumentación, sin embargo, no roza el

planteamiento básico de Heidegger. El "ser-ahí" se proyecta a sí mismo, pero se proyecta a sí mismo de manera yecta. Eso quiere decir: el "ser-ahí" en cuanto "estado de yecto" proyectante es *total* en su finitud.*

A partir de aquí debemos comprender el análisis de la muerte que ofrece Heidegger. El filósofo se pregunta: ¿cómo es posible comprender unitariamente esta totalidad del "ser-ahí" partiendo del propio "ser-ahí"? El "ser-ahí" —tal es el sentido de esta pregunta— busca un fin y un límite de sí mismo a partir del cual se pueda presentar como un todo. Pero este límite no le puede venir al "ser-ahí" desde afuera, porque entonces sería comprendido a partir de algo que le es exterior y no a partir de sí mismo. Este límite sólo le puede aparecer al "ser-ahí" en su propio ser. Y justo el límite que pertenece al "ser-ahí" en cuanto tal es la muerte. La muerte —dice Heidegger— no es el mero instante que no está aún ahí. Heidegger llama a este instante externo y ahora todavía pendiente el dejar de vivir, y declara que este dejar de vivir no me atañe a mí mismo en cuanto "ser-ahí" que se comprende a sí mismo, pues el dejar de vivir puede acontecer de manera absolutamente inconsciente. Es un suceso externo que me acontece. Frente a él, la muerte del "ser-ahí" es saber que yo estoy amenazado aquí y ahora constantemente por mi fin. Al decirme esto, al "correr al encuentro" de mi muerte —como dice Heidegger muy plásticamente—, se me abre a mí mismo mi finitud. Experimento que soy finito porque puedo tener a cada instante un fin. Experimento la muerte como el límite extremo a partir del cual me puedo hacer presente mi finitud como sentido de mi "ser-ahí".

Este análisis de la muerte aclara la significación de la finitud que Heidegger considera. Heidegger no concibe ya la finitud en el sentido cristiano-teológico. Uno de los conocimientos fundamentales de la teología cristiana es

* Sigo aquí a José Gaos en su traducción de *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951. [T.]

que el hombre es finito. Pero esta finitud es comprendida como creaturidad, en contraste con Dios, *ens increatum*. En segundo lugar, también para el pensar cristiano se muestra la finitud en la muerte, pero ésta no pertenece originariamente al hombre. Antes bien, la muerte se nos impone como castigo del pecado. Y por eso desaparecerá cuando desaparezca este mundo. En contraposición con esta finitud teológicamente pensada, Heidegger intenta fundamentar la finitud como esencia del "ser-ahí" sólo a partir de éste. Lo que quiere decir, ni más ni menos, que *El ser y el tiempo* es un libro "a-teo". En tanto que el "ser-ahí" se comprende a partir de sí mismo, ha negado ya a la teología.

Esta negativa es radicalizada ahora por Heidegger al separar también su planteamiento de la metafísica tradicional, pues ésta —según afirma— está aún completamente determinada por la teología. Lo aclararé mediante una breve cita de la conferencia inaugural de Heidegger, *¿Qué es metafísica?* Heidegger dice ahí: " 'Ser-ahí' significa: 'estar sosteniéndose' dentro de la nada. Sosteniéndose dentro de la nada, el 'ser-ahí' está siempre 'allende' el ente en total. A este 'estar allende' el ente es a lo que nosotros llamamos trascendencia." [18] Aquí aparece el concepto "trascendencia" que tiene sus raíces —como dice Heidegger en *El ser y el tiempo*— en la dogmática cristiana. Heidegger remite allí a palabras de Calvino y de Zwinglio, según las cuales el hombre en cuanto imagen creada de Dios se puede elevar sobre los entes mundanos hasta Dios. También Heidegger se eleva sobre el ente, pero esta elevación y sobrepasamiento no conducen a Dios sino a la nada.

¿Qué significa este concepto, la nada? Es conveniente que, por lo pronto, se comprenda esta palabra en un sentido muy simple: no hay nada más ahí, sobre todo, ningún Dios que sustente y fundamente al "ser-ahí". Esta decla-

[18] Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 6ª ed., Francfort del Meno, p. 32. [*¿Qué es metafísica?*, trad. esp. de Xavier Zubiri, Editorial Séneca, México, 1941, p. 41.]

ración está de acuerdo con el planteamiento de *El ser y el tiempo,* pues allí el "ser-ahí" es comprendido en su totalidad finita a partir de sí mismo y no a partir de otro ente. Precisamente este planteamiento se repite aquí de modo expreso. Se muestra que la totalidad finita le pertenece al propio "ser-ahí" y que no le es atribuida desde fuera.

Que "nada más hay ahí" que fundamente y sustente al "ser-ahí" significa: la nada nos sobrecoge. Heidegger remite al estado fundamental de la angustia. En ella —nos dice— acontece una doble experiencia. Noto que desaparece todo aquello en lo que me podría sostener. El ente en total se escurre de las manos, y el "ser-ahí" mismo se escurre también de las manos en medio del ente y con él. "Uno está sobrecogido por la inseguridad" quiere decir: nada más hay ahí, ni el mismo "ser-ahí" se siente ya "seguro". Pero no es sólo este escurrirse de las manos lo que angustia, sino también y sobre todo, que el ente en total, yo mismo incluso, se me presenta de nuevo de tal manera que me revela mi "ser-ahí" en medio del ente en su carácter de carga. Ambos, el retirarse y el presentarse de nuevo, pertenecen a la experiencia de la angustia, en la que la nada me revela mi propio "no ser", que consiste en que yo estoy entregado a mi responsabilidad.

Nos preguntamos: ¿qué fin persigue propiamente esta obra, *¿Qué es metafísica?* ¿Reside su sentido en ser una descripción de las llamadas angustias del mundo y angustia del "ser-ahí"? ¿Quiere mostrarnos Heidegger, como en el pasado Pascal, cuán errantes somos, cuán faltos de asidero?

Heidegger está colocado en la línea de la gran metafísica moderna, pero su intento es pensar más *radicalmente* que esta metafísica. La introducción agregada posteriormente al texto de *¿Qué es metafísica?* comienza con las palabras siguientes: "Descartes escribe a Picot, quien tradujo al francés los *Principia Philosophiae:* Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences... (Opp.

ed. Ad. et Ta. IX, 14)."[19] Heidegger recurre al comienzo de la metafísica moderna. Utiliza una imagen de Descartes —la filosofía es un árbol—, pero se hace una nueva pregunta: "¿en qué terreno se hunden las raíces del árbol de la filosofía?" Es decir, Heidegger quiere comenzar más radical y profundamente que Descartes, e interrogar a la filosofía y la metafísica, a fin de que se presenten a sí mismas y puedan ser comprendidas en total.

¿Qué es metafísica? intenta precisamente dar respuesta a este interrogar a fondo. Para Heidegger, la metafísica no es otra cosa que el acontecer fundamental en el "ser-ahí" mismo, aquel trascender en la nada que sobrecoge al "ser-ahí" en la angustia. Pero este acontecer fundamental de la metafísica se pone en marcha sólo por medio de la filosofía, pues filosofía es el poner-en-marcha a la metafísica. Pero para poner-en-marcha a la filosofía misma, remite Heidegger a tres posibilidades fundamentales. En primer lugar, el hombre tiene que franqueársele al ente en total, es decir, no debe detenerse ni buscar apoyo en este o aquel ente determinado, antes bien, debe intentar saber qué es el ente en total. *Cómo* pueda suceder esto nos lo dice la segunda posibilidad fundamental: el hombre debe abandonarse a la nada, es decir, "liberarse de los ídolos que todos tenemos y a los cuales tratamos de acogernos subrepticiamente".[20]

Esta frase significa un rechazo perfectamente claro de toda la metafísica anterior. Esta metafísica —como Heidegger destaca a cada paso— se ha planteado la pregunta metafísica que interroga por el ente en total tomando un determinado ente como modelo de todos los entes. De este ente ejemplar debían deducirse los caracteres del ser en general. Este planteamiento de la cuestión obedecía —según Heidegger— a un determinado interés. El ente que interroga quería fundarse y comprenderse a sí mismo a partir del ente supremo. La metafísica tradicio-

19 Heidegger, *ibid.*, p. 7. [La trad. es anterior a esta introducción.]
20 *Ibid.*, p. 38. [*Trad. cit.*, p. 58.]

nal se caracteriza, pues, según Heidegger, por un doble aspecto. En primer lugar, cuando interroga por el ente en total coloca inmediatamente un ente supremo como sustentador del ser; y, en segundo lugar, el metafísico quiere fundarse en este ente supremo y confiarse a él. Lo que esta metafísica tradicional ha puesto como ente supremo, puede diferenciarse. Aristóteles determinó a Dios como el ente supremo, la metafísica moderna puso en lugar de Dios al espíritu absoluto y finalmente al hombre. Estas diferencias pueden ser significativas, pero de acuerdo con su estructura sucede en ellas lo mismo: se busca un ente que fundamente a los otros. Precisamente es este carácter fundamental de la metafísica lo que Heidegger quiere poner en duda. Pero quien pone algo en duda debe elevarse sobre ello. Este elevarse sobre la metafísica se realiza al experimentar el "ser-ahí" la nada, pues en la experiencia de la nada no puede apoyarse el "ser-ahí" ni en un Dios ni en sí mismo. Según Heidegger, el hombre debe preparar esta experiencia fundamental renunciando a la voluntad de encontrar un punto de apoyo, liberándose de sus ídolos a los cuales trata de acogerse subrepticiamente. El hombre queda en suspenso, pero este suspenso no es para Heidegger, como para Pascal, un testimonio de la situación existencial miserable del hombre, sino la posibilidad auténtica de ver la metafísica misma en su totalidad. Cuando esto sucede, surge la auténtica pregunta metafísica fundamental: "¿Por qué hay ente y no más bien nada?" [21] Heidegger dice acerca de esta pregunta —que la filosofía, desde Leibniz, se propone a cada paso—, que la nada misma obliga a plantearla, lo que quiere decir que esencialmente es irrespondible. Pero no sin sentido. Éste reside precisamente en que el "ser-ahí" experimenta al ser en su extrañeza total.

Detengámonos aquí un momento e intentemos ordenar lo dicho hasta ahora sobre Heidegger en relación con nuestro propósito. Nuestro tema es el "Dios de los filó-

[21] Heidegger, *op. cit.*, p. 38. [*Trad. cit.*, p. 59.]

sofos" en la metafísica moderna. Una referencia a la metafísica de Descartes nos ha dado un primer acceso al problema, pero yo al principio afirmé que queríamos *agudizar* la situación del problema mediante una interpretación de Heidegger. ¿Es posible tal agudización? ¿No va Heidegger conscientemente más allá de la metafísica? ¿Y no significa esto, dentro de nuestro contexto, que Heidegger niega también al Dios de Descartes como perteneciente a la metafísica que busca un ente supremo? Dos cosas deben decirse acerca de estas cuestiones. Si comparamos el contenido de la filosofía de Descartes con el contenido de la filosofía de Heidegger, el ensayo resultaría artificial y poco convincente. En cambio, si prestamos atención al *acontecer fundamental* que representa la filosofía de ambos pensadores, se revelará una afinidad profunda. Tanto Descartes como Heidegger quieren mostrar al hombre como un ser finito. Descartes procede para ello de tal manera que su primer paso es hacer problemático al mundo mediante la duda metódica, pero se tropieza ahí con el yo, y sólo después da el segundo paso y pone de manifiesto a este yo como finito, diferenciándolo del Dios perfecto. Heidegger, en cambio, lleva a cabo la prueba de la finitud del "ser-ahí" mostrando que el "ser-ahí" se halla en la nada. De esta manera excluye de antemano la posibilidad de que el "ser-ahí" pueda apoyarse en sí mismo. Ya lo hemos visto: en la angustia no desaparece solamente el ente en total sino que también el "ser-ahí" se escurre de las manos en medio del ente y conjuntamente con él, como afirma Heidegger. Es decir: el "ser-ahí" que se halla en la nada está determinado en sí mismo como totalmente afectado del no ser e impotente.

Pero Heidegger no se ha detenido en esto, sino que, sin negar el resultado mostrado hasta ahora, ha determinado de nuevo al "ser-ahí" finito diferenciándolo de una nuevamente descubierta forma de trascendencia. Ésta, de acuerdo con el punto de partida de Heidegger, no puede ser ya un Dios óntico supremo. No obstante, esta trascendencia está en la misma relación con el "ser-ahí", que el Dios

de Descartes con la *res cogitans:* en ambos casos la finitud es comprendida nuevamente a partir de su medida opuesta. Aquí se muestra una afinidad entre ambos pensadores, condicionada por la ley que determina a la metafísica moderna desde su comienzo.

Intentemos ahora exponer este *segundo paso* de Heidegger. Lo hacemos, digámoslo una vez más, con la intención de mostrar que el "Dios de los filósofos" sigue siendo una realidad plena de sentido, aun cuando este Dios no sea ya una persona sino el ser mismo.

El ser mismo: es sabido y mucho se ha discutido, que el Heidegger posterior ha "sustituido" el concepto "la nada" por el concepto "el ser". Así, en los escritos posteriores se encuentra, para citar sólo un ejemplo, la proposición: "La nada es el ser mismo", y consecuentemente el "ser-ahí" no es ya caracterizado como el sitio de sostén de la nada, sino como el pastor del ser. Nos preguntamos: ¿cuál es la razón que justifique, desde el punto de vista del pensamiento, esta vuelta?

La razón es que Heidegger piensa hasta el fin su propio planteamiento. Podemos aclararnos esto recurriendo a las proposiciones finales del escrito *¿Qué es metafísica?* Heidegger dice allí que el hombre debe liberarse de los ídolos a los cuales tratamos de acogernos subrepticiamente. Esta proposición significa, como ya vimos, que el hombre debe renunciar a la voluntad de fundarse en un ente supremo. Esta voluntad de fundarse tiene, según Heidegger, un doble sentido. Por un lado, es un elevarse sobre lo dado presentemente, pero —y ahí reside el segundo sentido— en este elevarse está siempre incluido un querer-comprender aquello a lo que uno se une y en lo que uno se funda. La prueba de la unidad interna de ambas tendencias es la historia de la metafísica misma. Esta historia muestra que el hombre, que siempre proclama un ente supremo al cual se une, está dominado al mismo tiempo por la voluntad de comprender reflexivamente esta unión y aquello a lo que se une. Y por medio de este querer comprender se pone en duda la unión en cuanto fundamento susten-

tador. Por ejemplo: Aristóteles fundó en Dios a los entes naturales y al hombre; la metafísica posterior intentó comprender esta fundamentación y su "fundamento" (*Woran*). Así transformó al ente supremo en un objeto y lo introdujo en el círculo de su consideración. Si se dice que la historia de la metafísica señala el desplazamiento del centro, de Dios al espíritu absoluto y finalmente al hombre, se muestra precisamente aquí la razón de este desplazamiento: al intentar el hombre hacer comprensible la unión y aquello a lo que él se une, desvaloriza a ambos y se comprende a sí mismo como el autor en este su actuar. Esto quiere decir: el hombre que comprende la unión se establece a sí mismo al final como el ente supremo, en cuanto autor y fundamentante de la unión.

De aquí parte Heidegger. Se pregunta: ¿cómo ha sido posible que se haya invertido lo divino supremo en lo humano supremo? Y responde: esto sólo pudo suceder porque lo divino supremo era un *ente,* y del ente se puede apoderar el hombre por medio del pensamiento —aun de aquel ente que es Dios según la concepción cristiana.

La filosofía moderna a partir de Descartes ha negado este Dios cristiano. Está dominada por la inquietante voluntad del pensamiento, que no se detiene ante ningún ente y que no descansa hasta no tener nada más que pueda —comprendiéndola— apropiarse, abarcar en sí y fundamentar sobre sí mima.

Este punto, en el que el hombre no puede ya fundamentar nada más sobre sí mismo, justo este punto es alcanzado allí donde el hombre llega a la comprensión de que con ello ha ido a parar él mismo a la nada y ha llegado a anularse. Estando en este punto, el hombre tiene que sacar la consecuencia. Debe renunciar a la voluntad de fundamentación. La propia nada exige este paso, pues ha despojado de sentido a esta voluntad de fundamentación.

Hemos interpretado una vez más, a partir del Heidegger posterior, las proposiciones finales de *¿Qué es la metafísica?,* y ahora recurrimos a una proposición de uno de

los escritos posteriores, que quiere decir lo mismo pero de manera más aguda. Esta proposición reza: "La nada es el ser mismo, cuya verdad se revela al hombre cuando se ha superado a sí mismo en cuanto sujeto, esto es, cuando ya no se representa al ente como objeto."[22] Analicemos esta proposición desde el final. El ente no debe ser representado ya como objeto, es decir, frente a la nada, el hombre debe renunciar a su voluntad de apoderamiento. Si lo hace, se supera a sí mismo como sujeto, lo que significa que ya no se establece como el fundamento sustentante del ente. Pero en cuanto el hombre renuncia a sí mismo como sujeto y cesa precisamente por eso de despotenciar *(entmächtigen)* al ente como objeto, comprende que la nada es el ser mismo, esto es, experimenta en la nulidad de la voluntad de comprender provocada por la nada misma, que está sustentado incomprensiblemente desde siempre por algo que no es ya un ente, sino el fundamento innombrable de todo ente, es decir, el ser mismo. El ser no es un ente. El ser es lo que provoca el milagro de los milagros: que el ente es.

Heidegger ha designado este tránsito de la nada al ser como la "con-versión" *(Kehre)*. Hace un momento intentábamos comprender objetivamente este tránsito al decir que el hombre renuncia a su voluntad de fundamentación, y que en esta renuncia experimenta que está sustentado desde siempre. ¿No se muestra aquí claramente —nos preguntamos ahora— que esta "con-versión" no es otra cosa que la forma secularizada de la conversión cristiana? ¿Se puede comprender acaso la esencia de este ser sin recurrir al pensamiento cristiano? Recuerdo a este respecto una frase del teólogo Rudolf Bultmann: "Dios es la inseguridad del instante próximo, que el incrédulo experimenta como tener-que-existir *(Daseinmüssen)* y el creyente como un poder-existir *(Daseindürfen)*." ¿No están muy próximos, a pesar de todas las diferencias, el Dios así definido y el ser en el sentido heideggeriano?

22 Heidegger, *Holzwege*, p. 104.

Dicho más aguda y radicalmente: ¿no demuestra el conjunto de lo expuesto que la metafísica moderna es una teología encubierta? Descartes es alumno de los jesuitas de La Flèche, Heidegger procede también de la tradición cristiana, y el pensamiento de ambos filósofos testimonia claramente esta procedencia cristiana; Heidegger, por ejemplo, quien pone en duda más enérgicamente al Dios cristiano en cuanto persona, muestra de la manera más clara, la cercanía con el acontecer fundamental de la existencia cristiana cuando habla de la "con-versión".

De hecho, toda la metafísica moderna procede del cristianismo. Conociéndose en su origen histórico, tiene que reconocerse con agradecimiento esta herencia. Pero —y éste es el otro aspecto— toda la metafísica moderna surge del cristianismo en cuanto que lo considera como algo terminado. La metafísica moderna comienza con la rebelión de despedida contra el Dios cristiano. Descartes realiza esta rebelión al inventarse un *genius malignus;* Heidegger la realiza al colocar al hombre ante la nada. Y sólo en virtud de esta despedida de Dios ha podido imaginar su Dios la metafísica moderna. Este Dios no es ya el Dios que se aprehende en la fe y que en Cristo perdona al pecador, sino que existe como condición de mi finitud en un doble sentido: comparado con Él experimento y soporto mi finitud. El Dios de Descartes en su soberana e incomprensible omnipotencia me ha confiado a mí mismo en mi finitud. Y el ser de Heidegger sigue siendo lo oculto, surgiendo del cual ha adquirido toda existencia su poder, sin que este ser llegue a mostrarse en sí mismo. ¿Y cómo podría llegar a mostrarse, si él mismo no es ente, ni un Dios, ni un hombre? Nosotros intentamos explicar esta peculiar lejanía e incomprensibilidad del Dios de los filósofos mediante una cita final de una frase de Heidegger. Héla aquí: "Somos —en el sentido estricto de la palabra— los condicionados *(die Be-Dingten).* Hemos dejado atrás la presunción de todo lo incondicionado." [23] El "ser-ahí",

[23] Heidegger, "Das Ding", in *Vorträge und Aufsätze* ["La cosa", en *Conferencias y disertaciones*], Pfullingen, 1954, p. 179.

que sobrepasó la metafísica, le ha vuelto la espalda a la voluntad de lo incondicionado, sea Dios o un hombre. El "ser-ahí" se sabe condicionado, esto es, ordenado en el todo del ente, que Heidegger llama el "cuadrado" *(das Geviert)*. El cuadrado: se ha preguntado qué significa esta rara designación. Heidegger habla de la tierra y del cielo, de los mortales y de los dioses. Estos cuatro entes peculiares representan al ente en cuanto tal y en su totalidad. Ellos señalan de excelente manera su trabazón. La tierra —dice Heidegger— es lo sustentante que construye, el cielo es lo oscuro de la noche y la claridad del día, los mortales somos nosotros mismos, que tenemos que arrostrar la muerte, y los dioses —¿qué hacen aquí los dioses? Así como la tierra y el cielo remiten uno al otro en una opuesta armonía, así también los mortales y los inmortales. Lo que son los mortales se sabe sólo por oposición a los inmortales. Los dioses son el prototipo de lo más ente entre los entes y en cuanto tal lo que nos corresponde por oposición. Los dioses son lo más ente entre los entes: no son el ser. El ser mismo —según Heidegger— no es ni tierra ni cielo, ni lo mortal ni lo inmortal, sino que es la "cuadratura" como unidad unificante de estos cuatro prototipos del ente. El ser mismo no se encuentra en ninguna parte; no es sino esto: el equilibrio del ente en su multiplicidad. Pero precisamente a este ser —afirma Heidegger— se lo considera más no cuando se quiere estar relacionado de manera inmediata con él, sino cuando se ocupa uno del ente en su determinación simple, pues el ser sólo está guardado en este "cuadrado", en sí mismo no es accesible; quien quiera aprehender al ser en sí mismo se dará cuenta de que el ser está y permanece oculto.

Volvamos una vez más nuestra mirada hacia el punto de partida de nuestras reflexiones. El deseo era exponer —como se dijo al principio del capítulo—, en oculta oposición a la teología, el problema filosófico fundamental de la metafísica moderna. ¿No es erróneo o por lo menos inoportuno este deseo? ¿No existen razones de peso en su contra? Vivimos en la era atómica y en la época de las

masas. ¿No es necesario acaso indicar que los pocos hombres de espíritu se mancomunan y forman una *élite* que se atreve a ofrecer resistencia a la decadencia y al desastre que nos amenazan? ¿Y quién estaría más capacitado para ello que la teología y la filosofía, disciplinas que no persiguen lo cotidiano? ¿Acaso no tenemos que avivar una y otra vez el diálogo entre la teología y la filosofía, y no pertenece a esta tarea la reflexión sobre lo que nos es común?

Pero en contra de esto puede hacerse esta pregunta: ¿qué es lo que nos es común? ¿Es realmente tan claro y patente como para que podamos construir sobre ello? Llegaremos a estar en condiciones de poder *preguntar* correctamente por lo que nos es común sólo cuando tengamos el coraje de tomar en serio lo que nos separa. A partir de la filosofía, lo dicho significa: también la metafísica moderna se limita en Dios, pero este Dios está ahí sólo para aquel que ha experimentado, en cuanto pensante, el poder y la impotencia del pensamiento. Mientras Dios sea puesto como un ente determinado y comprensible, sólo se experimentará el poder del pensamiento, el poder del pensamiento que en cuanto pensamiento se apodera también del ente divino y determinado, porque la esencia del pensamiento es justo el ir más allá de todo ente determinado y comprensible. Sólo quien piense hasta sus últimas consecuencias el poder que el pensamiento tiene sobre este ente, está en condiciones de experimentar la impotencia del pensamiento, impotencia que consiste en que el pensar mismo y en cuanto tal no podría existir si no estuviera condicionado y fuera hecho posible por el ser mismo. Quien se atreva a dar este paso final encontrará al Dios de los filósofos, que no se puede reducir ya al pensamiento.

El viejo Schelling dijo: "Quien quiera filosofar verdaderamente tiene que deshacerse de toda esperanza, de todo deseo, de toda ansiedad, no debe querer nada, no debe saber nada, debe sentirse desnudo y pobre, debe abandonarlo todo para ganarlo todo. Difícil es este paso, difícil

separarse, en cierto modo, de la ribera." Y unas cuantas líneas más arriba: "Aquí se trata de abandonarlo *todo* —no solamente, como se suele decir, a la mujer y a los hijos, sino abandonar lo que sólo Es, *Dios* mismo, pues también Dios es, desde este punto de vista, un ente. Quien se quiera colocar en el punto de partida de la filosofía verdaderamente libre tendrá, pues, que abandonar también a Dios. Aquí vale aquello de: 'Cualquiera que quisiera salvar su vida, la perderá, y cualquiera que la perdiere, la hallará'." [24]

24 Schelling, *Über die Natur der Philosophie als Wissenschaft* ["Sobre la naturaleza de la filosofía como ciencia"], *Obras Completas*, t. IX, pp. 217 *s.*

3. LA "A-SUNCIÓN" DE LA METAFÍSICA DE DESCARTES EN LOS SISTEMAS CONSTRUCTIVOS DE LA EDAD MODERNA

I

Como es sabido, la obra principal de *Spinoza* tiene por título *Ethica more geometrico demonstrata.* Este *mos geometricus* remite a un procedimiento científico determinado, que *Descartes* llamó "síntesis" y diferenció del análisis, explayándose con lujo de detalles sobre las ventajas y las desventajas de ambos métodos en las respuestas a las objeciones de los opositores a sus *Meditationes.* Citaremos textualmente el pasaje decisivo: "Muestra el análisis el verdadero camino por el cual ha sido descubierta metódicamente una cosa, y hace ver cómo dependen los efectos de las causas: de modo que si el lector quiere seguirlo y mirar atentamente todo lo que contiene, comprenderá y se apropiará la cosa así demostrada, tan perfectamente como si él mismo la hubiese inventado. Esta clase de demostración no es propia para convencer a los lectores tercos o poco atentos, pues si se deja pasar inadvertida la menor de las cosas que contiene, no aparece clara la necesidad de sus conclusiones; y no se acostumbra en ella explicar con mucha amplitud las cosas que de suyo son muy claras, aunque sean, por lo general, las que requieren mayor atención. La síntesis, por el contrario, siguiendo un camino completamente diferente, y como si examinara las causas por sus efectos, aunque muchas veces prueba los efectos por las causas, demuestra claramente en verdad lo que se halla contenido en sus conclusiones, y se sirve de una larga serie de definiciones, preguntas, axiomas, teoremas y problemas, con el objeto de hacer ver, si se le niegan algunas consecuencias, cómo se hallan contenidas en los antecedentes, y de arrancar al lector el consentimiento, por obstinado y tenaz que sea; pero no satisface por completo, como

el análisis, a los que desean aprender, porque no enseña el método por el cual ha sido inventada la cosa... Yo he seguido únicamente el método analítico en mis *Meditaciones,* porque me parece el más verdadero y el más adecuado a la enseñanza; pues la síntesis, que sin duda deseáis que haga, aunque en las materias que se tratan en la geometría puede ser útil colocándola después del análisis, no conviene del mismo modo en los asuntos propios de la metafísica." [25]

El análisis —declara Descartes— procede *a priori,* es decir, parte de lo objetivamente anterior y avanza hacia lo objetivamente posterior. Muestra, pues, cómo se llega metódicamente a un conocimiento, y por ello es el verdadero camino de la enseñanza: el maestro muestra su propio procedimiento al alumno. En oposición al análisis está la síntesis, que procede *a posteriori,* es decir, parte de lo objetivamente posterior y lo separa en sus determinaciones. Este método no muestra, pues, la vía de la *inventio,* sino que permanece encerrado en la discusión de proposiciones fijas.

[25] "Analysis veram viam ostendit per quam res methodice et tanquam a priori inventa est, adeo ut, si lector illam sequi velit atque ad omnia satis attendere, rem non minus perfecte intelliget suamque reddet, quam si ipsemet illam invenisset. Nihil autem habet, quo lectorem minus attentum aut repugnantem ad credendum impellat; nam si vel minimum quid ex iis quae proponit non advertatur, ejus conclusionum necessitas non apparet, saepeque multa vix attingit, quia satis attendenti perspicua sunt, quae tamen praecipue sunt advertenda. Synthesis e contra per viam oppositam et tanquam a posteriori quaesitam clare quidem id quod conclusum est demonstrat, utiturque longa definitionum, petitionum, axiomatum, theorematum, et problematum serie, ut si quid ipsi ex consequentibus negetur, id in antecedentibus contineri statim ostendat, sicque a lectore, quantumvis repugnante ac pertinaci, assensionem extorqueat; sed non ut altera satisfacit, ne discere cupientium animos explet, quia modum quo res fuit inventa non docet... Ego vero solam Analysim, quae vera et optima via est ad docendum, in Meditationibus meis sum sequutus; sed quantum ad Synthesim, etsi in rebus Geometricis aptissime post Analysim ponatur, non tamen ad has Metaphysicas tam commode potest applicari." A. T., t. VII, pp. 155 *s.* [*Trad. cit.,* pp. 171 *s.*]

Descartes concede la primacía al análisis. Es el método más adecuado en el tratamiento de los asuntos metafísicos, pero también desempeña un papel en la geometría: Descartes afirma que en la geometría la síntesis *sigue* al análisis. Sin embargo, el procedimiento sintético es lo usual en geometría: se plantea una proposición y se demuestra luego su significado. El encontrar y el descubrir permanecen aquí en el trasfondo. En la metafísica, en cambio, este encontrar es, según Descartes, lo esencial. Pues la metafísica es la filosofía de los fundamentos y, en cuanto tal, tiene que mostrar cómo puede llegarse a ellos y qué son en sí mismos. Sólo así pueden demostrarse los fundamentos como tales en su resistencia.

De ahí que Descartes haya tomado el camino analítico en sus *Meditationes,* camino determinado por la duda metódica. Descartes pone en duda, precisamente aquí, la verdad de los conceptos mediante la introducción del *genius malignus* y muestra que el conocimiento sólo está "asegurado" por la veracidad de Dios. Lo que esto quiere decir es, ni más ni menos, que Descartes, siguiendo el camino de un análisis metafísico, asegura y justifica en primer lugar la síntesis en cuanto tal, pues ésta se mueve dentro de axiomas fijos cuya certidumbre no está a discusión.

La problemática del análisis metafísico como fundamentación del saber conceptual puede explicarse brevemente mediante la *relación entre la metafísica y la matemática.* Descartes no conoce ninguna "matemática ontológica". Las relaciones matemáticas no son formas ideales ni imágenes de ellas. Descartes excluye toda verdad válida en sí a la que también Dios estuviera ligado; afirma, antes bien, que Dios ha puesto libremente las verdades. En sí Dios hubiese podido hacer que fuesen $2 + 2 = 5$. Fácticamente Dios no lo hizo así; desconocemos las razones de ello. A nosotros sólo nos corresponde aceptar la relación del ser puesta una vez fácticamente y tener la certidumbre de que Dios, en cuanto omnipotencia absolutamente perfecta, jamás podrá querer engañarnos.

Aquí se va preparando una determinación completa-

mente nueva de la matemática: ésta no ofrece ninguna verdad válida en sí, sino que se basa en una libre postulación de Dios. El hombre cognoscente no aprehende, pues, un ente en la matemática; en el lugar de la verdad condicionada por el ser se coloca el "convencimiento subjetivo". Descartes pretende una *sapientia universalis* y dice expresamente que ésta es idéntica a la *bona mens.* La característica de esta ciencia universal es precisamente su matematización; se basa en la intuición y la deducción. Pero intuición y deducción no son en sí entes ni modos de conocimiento aceptables, sino que tienen su lugar en el pensamiento humano. El pensamiento comprende de modo inmediato algo que le es evidente y no plantea cuestiones, en cuanto pensamiento matemático, que vayan más allá de esta *conciencia* de lo evidente, sino que intenta alcanzar deductivamente, a partir de estas intuiciones, nuevos conocimientos para reunir en un sistema todas las evidencias. Desde el punto de vista de la metafísica, esto significa que la ciencia matemática se confía a la mera síntesis, se mueve dentro de axiomas comprendidos intuitivamente e interroga por su relación, a la que es esencial la conformidad interna y entre sí de todas las determinaciones particulares.

En matemática, Descartes se ha confiado enteramente a este procedimiento. En su obra teorético-científica, *Regulae ad directionem ingenii,* no menciona para nada a Dios. Es el primer filósofo que separa metódicamente a la ciencia de su asociación con la metafísica. La matemática, *en cuanto matemática,* tiene su ser y su significación en el pensar matemático del hombre. Pero a su vez, este pensar está fundado, en cuanto a su verdad, sólo en Dios. Esta última fundamentación le es extraña al matemático en cuanto tal. Para comprenderla, tiene que trascender su ciencia y preguntar metafísicamente por su fundamentación. Esta pregunta sobrepasa ciertamente la matemática, pero no es superflua de manera alguna, pues sólo mediante la *fundamentación metafísica en Dios* ad-

quiere su seguridad el matemático. Descartes expuso esto expresamente cuando sus opositores le preguntaron si negaba que un matemático ateo pudiera conocer que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos. La respuesta de Descartes es: "No niego esto de ninguna manera." Según su opinión, pueden existir, pues, matemáticos ateos que piensen bien. Pero Descartes declara más adelante, que tal matemático no podrá estar seguro jamás de su conocimiento cuando le asalten las dudas. Por eso es necesario librarse de estas dudas, lo que sólo es posible cuando se conoce y reconoce a Dios y su veracidad.[26]

Como hemos visto, Descartes separa metódicamente la matemática de la metafísica. La matemática se realiza, de acuerdo con su esencia —según la metafísica—, de manera no metafísica, es decir, se mueve siguiendo el método de la síntesis, en definiciones y en sus combinaciones. Pero nos preguntamos ahora: ¿cómo se explica que este método no metafísico de la síntesis llegue a ser, en el más grande discípulo de Descartes, *Spinoza,* un método auténticamente metafísico?

Para responder esta pregunta volvamos nuevamente la mirada hacia la determinación de la relación entre la metafísica y la matemática dada por el propio Descartes. Vimos que el matemático en cuanto tal no se plantea la cuestión de la seguridad de sus conceptos. Pero esta pregunta surge —según dice Descartes— cuando el matemático, sobrepasando la matemática, se plantea la cuestión de la fundamentación metafísica de ésta. Sin embargo, si el matemático ha tenido presente esta fundamentación, se puede abandonar confiado nuevamente a su método matemático.

La descripción de tal matemático trascendente es una imagen del propio vaivén que caracteriza al filosofar de Descartes como un filosofar del fundamentar. Este fundamentar no es aún, en cuanto tal, de ninguna manera unívoco sino que está determinado precisamente por el

26 *Cf.* A. T., t. VII, pp. 141, 428. [*Trad. cit.*, pp. 164, 218 *ss.*]

movimiento de la duda y de su supresión. Descartes, como el gran escritor que era, ha sabido describir magistralmente este movimiento. Movimiento que no se repite: Descartes *mismo* lo ha suprimido. Mediante su *fundamentación* del método sintético, Descartes ha abierto a los pensadores el acceso a dicho método y los ha liberado definitivamente del vaivén de la duda. El método sintético-conceptual se coloca así en el primer plano y, por medio de *Spinoza,* entra finalmente en la metafísica. Esto quiere decir que los conceptos son comprendidos ahora como verdades que se basan en sí mismas, en las cuales la relación del ser es comprensible ontológicamente de nuevo y sin equívocos. Spinoza une a Dios y al hombre en un sistema lógico-ontológico, cuyo sustentador representativo es precisamente el Dios incluido *en* este sistema.

Mostraremos una vez más, brevemente, que el planteamiento de Descartes es "a-sumido" en esta forma, mediante una mirada a las *pruebas de la existencia de Dios* que desarrolla. Descartes ofrece dos pruebas de la existencia de Dios. En primer lugar, la prueba de que Dios en cuanto ser absolutamente perfecto no puede querer engañar y, en segundo lugar, el conocido argumento ontológico, según el cual, al ser de Dios en cuanto perfección le pertenece necesariamente la existencia, que es también, a su vez, una perfección. Este argumento ontológico es una prueba sintética, pues se basa en una definición conceptual pura de lo incluido en el concepto de Dios. Descartes posterga este argumento en las *Meditationes* y en el *Discours* hasta haber mostrado, por medio de la prueba de que Dios no engaña, la certidumbre de que en general se *puede* confiar en tales pruebas conceptuales. Esto se expone expresamente en la "Quinta Meditación", donde Descartes declara: si tengo la certidumbre de que todo lo que concibo clara y distintamente como propio a una cosa, lo es en efecto, puedo inferir de aquí un argumento de la existencia de Dios.[27] En Spinoza no se encuentra ya nada acerca de una *funda-*

[27] *Cf.* A. T., t. VII, p. 65. [*Trad. cit.*, p. 113.]

mentación de la verdad conceptual, pues coloca el argumento ontológico en el primer plano y lo examina a fondo en forma nueva.

II

Después de que Descartes ha demostrado por vía analítica que Dios es la fundamentación de toda verdad, Spinoza desarrolla por vía sintética un sistema *en* el que Dios está ordenado de tal manera que aparece como sustentador representativo de toda la relación del ser. Esto quiere decir en primer lugar y ante todo: Spinoza parte de Dios en cuanto intenta determinarlo mediante una *definición unívoca.* La primera definición de la *Ética* es la siguiente: "Por *causa de sí* entiendo aquello cuya esencia implica la existencia, o sea, aquello cuya naturaleza no puede concebirse sino como existente." [28] Salta a la vista que esta definición recurre al argumento ontológico, según el cual Dios es el ser al que la existencia pertenece esencialmente. Pero Spinoza modifica el orden de ideas tradicional al introducir el concepto de *causa de sí.*

El concepto de *causa de sí* representa algo absolutamente nuevo en la filosofía. Es extraño, en sentido riguroso, a toda la Edad Media. Tal pensamiento —se argumenta— es absurdo: para ser causa de sí es necesario existir ya antes de su ser real —precisamente para producirse— y esto es imposible. Se puede ciertamente decir de Dios que Él es *a se.* Pero este concepto, *a se,* es un concepto negativo, que significa: *non ab alio.* Éste es el sentido del argumento usado por el teólogo tomista Catero y expresa sus dudas frente a Descartes, pues éste va más allá de esta interpretación tradicional del *a se.* Declara, en forma característica de todo su planteamiento, que si nosotros consideramos la *omnipotencia* de Dios, es posible comprender el concepto *a se* positivamente. En las respuestas a las ob-

28 "Per *causam sui* intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens." *Eth. I,* def. 1. [*Trad. esp.* de O. Cohan, FCE, México, 1958, p. 11.]

jeciones contra sus *Meditationes* dice: "Cuando decimos que Dios existe por sí, podemos también entender esto negativamente, en el sentido de que no tiene causa; pero si antes hemos buscado la causa por la cual existe o no cesa de existir, considerando la inmensa e incomprensible potencia contenida en su idea, la hemos hallado tan llena y abundante que ella es efectivamente la verdadera causa de que Él exista y continúe siempre existiendo, y hemos reconocido que no puede haber otra más que ella, decimos que Dios existe *por sí,* no negativamente, sino muy positivamente por el contrario." [29]

Con su definición de la *causa sui* sobrepasa Spinoza toda la tradición. *Causa sui* no significa que un ser se haya producido una vez en el tiempo, pero tampoco significa que Dios persevere en el ser en virtud de su omnipotencia, sino que es más bien una determinación lógico-ontológica. Este concepto designa el estado de una *sustancia* que no carece de nada, que en cuanto algo que se basa en sí mismo no es comprensible por medio de otro, sino sólo por sí mismo, y de ahí que —singular en su género—, se deba pensar sólo como *ens absolute infinitum,* es decir, como *Dios.*

Pero si Dios es la sustancia infinita que existe por sí misma, entonces los demás entes sólo pueden ser determinados a partir de Él, de manera tal que se los piense como comprendidos y rodeados por esta sustancia. El ente mundano es sólo comprensible en general, si Dios, como sustentador sustancial, "sirve de base" a este ente.

La *relación entre Dios y el mundo* no debe determinarse, pues, como relación entre dos sustancias. Quien piensa

29 "Cum dicimus Deum a se esse, possumus quidem etiam intelligere istud negative, ita scilicet ut tantum sensus sit, nullam esse ejus causam; sed si prius de causa cur sit, sive cur esse perseveret, inquisivimus, attendentesque ad immensam et incomprehensibilem potentiam quae in ejus idea continetur, tam exuperantem illam agnovimus, ut plane sit causa cur ille esse perseveret nec alia praeter ipsam esse possit, dicimus Deum a se esse, non amplius negative, sed quammaxime positive." A. T., t. VII, p. 110. [*Trad. cit.,* p. 144.]

así, no piensa de modo suficientemente radical el concepto "Dios", pues limita al ser divino mediante otro ser que le opone exteriormente. Desde el punto de vista de Spinoza, la doctrina cristiana es un insensato intento de postular por un lado a Dios, como omnipotente, y, por el otro, de determinar al hombre, frente a Dios, como un ser que, a pesar de toda su dependencia es, sin embargo, relativamente independiente. Descartes parece compartir el mismo error al contraponer a Dios, como *substantia infinita,* y al hombre, como *substantia finita,* pues el concepto de "sustancia finita" es inadmisible lógicamente. Una sustancia es siempre, en cuanto tal, *ens a se* en sentido positivo, no necesita, según palabras del propio Descartes, de ninguna otra causa para existir. Sin embargo, cuando afirma que el hombre necesita de la asistencia de Dios, demuestra que el hombre no es sustancia, sino sólo una determinación de la sustancia *divina,* una y única.

Si el ente mundano no es ni puede ser sin Dios, tiene validez también lo contrario, es decir, tampoco se puede separar a Dios del mundo y ponerlo para sí. También en este punto es errónea la teoría cristiana de la Creación, que concibe a Dios como un ente para sí que una vez tomó la decisión de crear el mundo. El mundo está ahí con Dios. Pero esto no quiere decir que Dios y el mundo sean lo mismo en el sentido de una identidad pura. Dios, como *substantia,* precede, en sentido lógico y sólo así, al mundo como su determinado modo y manera de ser. *Spinoza* dice en la primera proposición: "La sustancia es por naturaleza anterior a sus afecciones." [30] Dios es ciertamente la causa de las cosas, pero esta causa no existe fuera de las cosas, sino en ellas (*causa immanens*). Por la época de su sistema de la identidad, cuando quería seguir a Spinoza, expresó *Schelling* esto muy claramente en la fórmula: *"deus est res cunctas"*.[31] El acusativo en esta proposición sirve para mos-

30 "Substantia prior est natura suis affectionibus." *Eth.* I, propos. 1. [*Trad. cit.,* p. 12.]

31 *Cf.* Schelling, *Sämtliche Werke* (*Obras completas*), t. VII, p. 205.

trar que dentro de la relación entre Dios y el hombre, Dios es el sustentador y el fundamento del ente mundano. "Dios *es* todas la cosas" = "Dios *sustenta* todas las cosas".

Esta ecuación ontológico-lógica entre Dios y el mundo determina ahora la *relación entre Dios y el hombre,* relación que queremos exponer en sus rasgos esenciales para cerrar nuestra referencia a Spinoza. Si Dios es la causa única de todo ente, que sustenta y rodea, el hombre no puede ya —trascendiendo—, elevarse a Dios, sino que debe, antes bien, ser comprendido a partir de Dios en todas sus relaciones. Spinoza expuso esto en complicadas determinaciones, que muestran cuán consecuentemente funda él la *Ética* en su ontología lógica. A Dios —éste es el planteamiento fundamental— le pertenecen infinitamente muchos atributos, es decir, determinaciones que constituyen su *esencia* en cuanto tal. Entre estas determinaciones las primeras son el pensamiento (*cogitatio*) y la extensión (*extensio*). La *cogitatio* como *attributum dei* implica todos los pensamientos aislados. Estos pensamientos aislados son modos, esto es, maneras en las que Dios, en cuanto *cogitatio,* se expresa como *determinado* y *limitado:* "Los pensamientos singulares, o sea, este o aquel pensamiento, son modos que expresan de cierto y determinado modo la naturaleza de Dios." [32] Spinoza expone ahora muy detalladamente cómo se determina la *cogitatio* en cuanto atributo de Dios, a partir del *intellectus infinitus* hasta las representaciones singulares; aquí le es esencial mostrar que el hombre está tan determinado en su pensamiento como en su ser extenso-corporal, pues si Dios implica, en cuanto pensamiento, todas las representaciones, la representación singular no puede ser arbitraria, sino que está determinada de antemano por la relación total.

Ahora bien, dentro de las *cogitationes* singulares que el hombre puede pensar, existe una diferencia significativa. La *cogitatio* singular —según dice Spinoza— puede

[32] "Singulares cogitationes sive haec et illa cogitatio modi sunt, qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt. *Eth.* II, propos. 1. [*Trad. cit.*, p. 51.]

ser adecuada o inadecuada. Es adecuada cuando depende de mí de manera tal que yo pueda abarcar con la mirada todo el efecto que parte de ella. Dicho de otra manera: los actos adecuados del pensar son *actiones*. Spinoza define: "Digo que *obramos* cuando en nosotros o fuera de nosotros sucede algo de que somos causa adecuada, esto es, cuando de nuestra naturaleza se sigue en nosotros o fuera de nosotros algo que puede entenderse clara y distintamente por ella sola." [33] En esta definición —digámoslo explícitamente— se debe prestar atención a esta parte de la oración: "cuando de nuestra naturaleza se sigue en nosotros o fuera de nosotros algo". Aquí se ve claramente que Spinoza no conoce ninguna libertad arbitraria. "Obrar" significa solamente que la naturaleza humana, condicionada por Dios, se desarrolla, a partir de su esencia, en su pensar libre de causas externas, esto es, de procesos corporales.

En sentido exactamente inverso es definida la *cogitatio* inadecuada. Aquí no abarco con la mirada la relación causa-efecto, porque esta *cogitatio* no resulta de mi esencia, sino que me es impuesta exteriormente por otro ente que está junto a mí, dado que no soy sino una parte de la naturaleza. Este no-abarcar-con-la-mirada es la esencia del padecer. Spinoza declara: "Se dice que padecemos, cuando en nosotros se produce algo de lo que no somos más que causa parcial, esto es, algo que no puede deducirse de las solas leyes de nuestra naturaleza. Padecemos, pues, en cuanto somos una parte de la Naturaleza que no puede concebirse por sí, y sin las otras partes." [34] Padecer significa, pues, que la naturaleza humana, condicionada por

33 "Nos tum agere dico, quum aliquid in nobis aut extra nos fit, cuius adaequata sumus causa, hoc est, quum ex nostra natura aliquid in nobis, aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi." *Eth.* III, def. II. [*Trad. cit.*, p. 103.]

34 "Nos tum pati dicimus, quum aliquid in nobis oritur, cuius non nisi partialis sumus causa, hoc est aliquid, quod ex solis legibus nostrae naturae deduci nequit. Patimur igitur, quatenus naturae sumus pars, quae per se absque aliis nequit concipi." *Eth.* IV, propos. II. [*Trad. cit.*, p. 178.]

Dios, no puede desarrollarse libremente a partir de su esencia, sino que, antes bien, es afectada por otro ente.

Sobre el fondo de esta diferenciación entre *actio* y *passio* debe comprenderse la famosa tesis del *amor intelectual de Dios,* en la que la ética de Spinoza adquiere su conclusión interna. "El amor intelectual del alma a Dios es el amor mismo de Dios con que Dios se ama a sí mismo, no en cuanto es infinito, sino en cuanto puede explicarse por la esencia del alma humana considerada bajo la especie de la eternidad, esto es, el amor intelectual del alma a Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo." [35] Resolveremos la dialéctica de esta proposición interpretando la demostración ofrecida por el propio Spinoza. "Este amor del alma debe referirse a las acciones del alma; y, por ende, es una acción por la cual el alma se considera a sí misma, acompañada por la idea de Dios como causa, esto es, una acción por la cual Dios, en cuanto puede explicarse por el alma humana, se considera a sí mismo, acompañado ello por la idea de sí; y, en consecuencia, este amor del alma es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo." [36]

El amor del alma a Dios no es un padecer, esto es, no está determinado por otro ente intramundano, sino que es una acción, es decir, resulta de la naturaleza misma del alma humana. Pero el alma no es algo independiente de Dios, sino sólo una expresión finita y determinada de Él. Nosotros, en cuanto seres racionales, somos dependientes

35 "Mentis amor intellectualis erga Deum est ipse Dei amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae mentis sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, hoc est, mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat." *Eth.* V, propos. XXXVI. [*Trad. cit.*, p. 266.]

36 "Hic mentis amor ad mentis actiones referri debet, qui proinde actio est, qua mens se ipsam contemplatur concomitante idea Dei tanquam causa, hoc est actio, qua Deus, quatenus per mentem humanam explicari potest, se ipsum contemplatur concomitante idea sui. Atque adeo hic mentis amor pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat." *Ibid.* [*Trad. cit.*, p. 267.]

de Dios en cuanto sustancia una que envuelve a todas las *cogitationes*. De ahí que nuestro amor *a* Dios, que en cuanto acción resulta de nuestra naturaleza, deba ser comprendido en el fondo como causado por Dios en cuanto causa única, es decir, amamos a Dios en cuanto Dios *mismo*, como único ente verdadero, se ama en nosotros. Nuestro amor a Dios es una *parte* del infinito amor de Dios, en el que Él se envuelve en sí mismo.

Aquí se muestra la "unidad unilateral" del sistema espinocista. Si, como ya se ha visto, la independencia del ente mundano ha sido abandonada ya desde el inicio de todo el orden de ideas a favor del único y solo Dios óntico, la actitud del hombre respecto de Dios sólo puede determinarse a partir de Dios mismo. El hombre es "despotenciado" por razones "teológicas" y por mor de un Dios que es en sí mismo la necesidad, pues tampoco Dios es libre en el sentido de la arbitrariedad, aunque sigue sin limitaciones las leyes de su propia esencia.

Volvamos ahora la vista de Spinoza a Descartes. De qué manera tan absolutamente diferente concibe Descartes la relación entre Dios y el hombre. El Dios cartesiano es un ser con el que estoy en relación personal, regida por una tensión interna: el hombre se capta a sí mismo en el poder total de su pensamiento y se da cuenta, precisamente ahí, de que este poder sólo es comprensible en contraposición con un Dios, medido con el cual —en cuanto medida absoluta— el poder humano se revela como impotencia. ¿No palpita en esta tensión entre Dios y el hombre una pasión metafísica de la que Spinoza no sabe ya nada?

Sin embargo, sería erróneo desvalorizar a Descartes y a Spinoza oponiendo el uno al otro. Ambos pensadores están sometidos a la ley de una historia que se realiza con necesidad interna. La superación de Descartes por Spinoza no ha nacido de la arbitrariedad, sino que está determinada por una consecuencia comprensible. Después de que Descartes aseguró el método matemático, tenía que venir un pensador que se apropiara este método y mostrase que Dios mismo podía ser comprendido sistemáticamente me-

diante él. La grandeza de Spinoza consiste precisamente en haber comprendido y acatado esta necesidad.

III

Leibniz ha censurado repetidas veces muy agudamente el planteamiento de Spinoza, según el cual sólo existe una sustancia única. En las *Reflexiones sobre la doctrina acerca de un espíritu único y totalizante,* escritas en 1702, dice Leibniz: "Spinoza ha pretendido demostrar que no hay más que una sola sustancia en el mundo: pero estas demostraciones son lastimosas o incomprensibles." [37] Leibniz creía haber destruido el espinocismo mediante su doctrina de las mónadas. En una carta a Bourget dice: "El espinocismo queda destruido por la monadología, pues hay tantas sustancias verdaderas y, por así decirlo, espejos vivientes y perdurables del Universo, o mundos concentrados, como mónadas, mientras que, según Spinoza, sólo existe una sustancia. Tendría razón si no hubiera mónadas; pues entonces todo, con excepción de Dios, sería pasajero y se perdería en simples accidentes o modificaciones, ya que se arrebataría a las cosas su base sustancial, que es la existencia de las mónadas." [38]

Leibniz contrapone aquí su propia doctrina a la de Spinoza. Pero precisamente ante una refutación tal surge la pregunta de cómo comprender, desde el punto de vista

[37] "Spinosa a pretendu démonstrer, qu'il n'y a qu' une seule substance dans le monde: mais ces démonstrations sont pitoyables ou nonintelligibles." *Philos. Schriften,* [*Escritos filosóficos*], ed. Gerhardt, t. VIII, p. 13.

[38] "C'est justement par ces Monades que le Spinosisme est détruit, car il y a autant de substances véritables, et pour ainsi dire, de miroirs vivans de l'Univers tousjours subsistans, ou d'Univers concentrés, qu'il y a de Monades, au lieu que, selon Spinosa, il n'y a qu'une seule substance. Il auroit raison, s'il n'y avoit point de monades; alors tout, hors de Dieu, seroit passager et s'évanouiroit en simples accidens ou modifications, puisqu'il n'y auroit point la base des substances dans les choses, laquelle consiste dans l'existence de Monades." Ed. Gerh., t. III, p. 575.

de la historia del espíritu, el *tránsito* de Spinoza a Leibniz. Es posible que éste no haya llegado a su sistema individual de las mónadas en virtud de una polémica con Spinoza, pero esto no exime al historiador de la filosofía de la tarea de preguntarse por el tránsito, pues hay conexiones en la historia de la filosofía que determinan de antemano al pensador aislado y a las que no puede sustraerse de ninguna manera. A menudo no le es posible conocer el contexto en el que está colocado, y por ello es tanto más necesario que los intérpretes posteriores saquen a la luz la oculta legalidad. En este sentido nos planteamos ahora el problema de la posibilidad del tránsito de Spinoza a Leibniz.

La proposición de Spinoza dice: *Deus est natura.* Dios, como *natura naturans,* abarca todas las cosas. Éstas no son, en cuanto *natura naturata,* algo independiente de Dios. La reflexión de Spinoza se concentra enteramente en este sujeto *único,* y se esfuerza por poner de manifiesto la unicidad de Dios y por comprender todo partiendo de Él, incluso la actitud humana.

La proposición de Spinoza puede formularse en forma puramente lógica de la manera siguiente: Dios es la sustancia que, en cuanto sujeto, abarca todas las cosas singulares como predicados suyos. La base de esta proposición es una concepción determinada que tiene su origen en la lógica aristotélica de la proposición: la proposición es un juicio en el que se propone algo como tal o cual cosa, de manera que por medio de lo propuesto recibe el sujeto su determinación. Todos los predicados están incluidos en el sujeto en cuanto sustentador de ellos. Sin embargo, pueden estar incluidos en forma diferente: el predicado puede pertenecerle al sujeto esencialmente —el hombre es un animal racional— o sólo accidentalmente —el hombre es moreno. En el primer caso, la proposición contraria —el hombre no es un animal racional— es absurda; en cambio, en el segundo, es perfectamente posible —el hombre puede ser también blanco. Esta lógica aristotélica de

la proposición ha determinado la filosofía occidental hasta Hegel. Pues fue él quien, por vez primera, puso de relieve en la doctrina sobre la proposición especulativa, la reversibilidad entre sujeto y predicado, "a-sumiendo" así el pensamiento del sujeto como sustentador que abarca los predicados.

Dentro del desarrollo histórico de esta lógica de la proposición ocupa *Leibniz* una posición sobresaliente. En sus obras encontramos a cada paso la determinación ya expuesta, así formulada: "En una proposición verdadera el concepto del predicado siempre está contenido en el sujeto." [39] El uso de esta proposición es muy diverso en Leibniz; esta definición desempeña un papel importante no sólo en su diferenciación de las verdades de razón y verdades de hecho, sino también respecto a la metafísica. Leibniz determina, con el auxilio de esta proposición, la relación de Dios con el mundo, en el sentido de que Dios abarca todos los mundos posibles y reales; pero la emplea también para exponer la relación del ente singular consigo mismo: así, todo hombre es una unidad en la que están comprendidas todas sus acciones.

Precisamente esta segunda determinación es esencial, pues en ella se expresa todo el planteamiento del pensar metafísico de Leibniz: la multitud de sustancias individuales, independientes entre sí, que se realizan según su propia ley. El que Leibniz conciba, en oposición a Spinoza, al ente *singular* como sustancia, no nace de una arbitrariedad, sino que está condicionado por la lógica del proceso histórico. Esta lógica exige un *progreso* desde el Dios definido como sujeto hacia los entes mundanos como sus predicados, pues si Dios es el sustentador de todo ente, es esto, *por su parte,* la explicitación de Dios, en la que Dios está determinado y es concreto. Los predicados individuales en cuanto tales no expresan, es cierto, totalmente a Dios, sino que lo hacen siempre sólo parcial y unilateralmente, pero cada uno de ellos, considerado *en sí,* es, sin

[39] "Semper notio praedicati inest subjecto in vera propositione."

embargo, una relativa unidad en la que el todo existe de manera individual.

En virtud de este tránsito del sujeto a los predicados como sus determinaciones ónticas en sí, se le presenta a Leibniz una tarea que Spinoza no conoció. Se trata ahora de mostrar explícitamente qué y cómo las sustancias singulares en su independencia relativa son *semejantes* a Dios, quien es, como sustancia original, el sustentador del orden de todas las sustancias. Trataremos, en lo que sigue, de determinar la esencia de esta semejanza a Dios por medio del concepto de la racionalidad, en el que Dios y el universo concuerdan. Con este fin mostraremos, en primer lugar, el planteamiento de la teoría de la creación de Leibniz y, luego, desarrollaremos la idea leibniceana del hombre como representante consciente de la *ratio* divina.

La *teoría de la Creación* desarrollada por Leibniz no es fácil de comprender. Se basa, de acuerdo con el planteamiento racionalista de Leibniz, en su teoría de la verdad, que no expuso claramente en sus diferentes escritos. Destacaremos lo que nos parece esencial para la cuestión de la Creación, recurriendo a la distinción leibniceana entre las verdades de razón y las verdades de hecho, y relacionándola con los principios de contradicción y de razón suficiente. Leibniz declara en su *Monadología:* "Las verdades de razón son necesarias y su contrario es imposible, las verdades de hecho son contingentes y su contrario es posible." [40] Las verdades de razón se basan en cuanto tales en el principio de contradicción y son obligatorias para todos los seres, aun para Dios. Las verdades de razón son proposiciones idénticas o que pueden ser resueltas, por vía del análisis, en proposiciones idénticas. Por lo que respecta a las verdades de hecho, son posibles, en cambio, proposiciones opuestas; sin embargo, una vez que sucede un hecho determinado hay siempre una razón que lo hace comprensible.

40 "Les vérités de Raisonnement sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de Fait sont contingentes et leur opposé est possible." Gerh., t. VI, p. 612.

Leibniz —y esto es lo esencial— no enfrenta simplemente las verdades de razón y las verdades de hecho, sino que, más bien, intenta establecer una conexión entre ambas. Las verdades de razón no son valencias o valores puros sino que tienen su existencia —según dice Leibniz— en un "ser metafísico incondicionado", es decir, en Dios. Al ser en Dios son, en relación con el mundo, sólo posibilidades, pero en cuanto tales tienen realidad por Dios. De ahí que Dios, por mor de la Creación, las piense a fondo. Pero este pensar a fondo está subordinado a la ley de la contradicción. Dios no puede imaginarse un mundo en el que un hombre no fuera hombre. Dios piensa lógicamente, es decir, se atiene al principio de que el predicado está incluido en el sujeto. Ofrecemos un ejemplo fingido: Dios piensa el concepto "hombre". La esencia de este concepto se puede expresar en la proposición siguiente: "El hombre es un animal racional." Esta proposición no es, ciertamente, una proposición idéntica, pero se puede resolver en tal. Las determinaciones "animal" y "racional" están incluidas necesariamente en el concepto "hombre", lo contrario, la proposición: "El hombre no es un animal racional", es impensable.

Esta consideración de las verdades necesarias o metafísicas es sólo el primer paso de Dios hacia la Creación. Dios no proyecta aún un mundo real, que es una relación fáctica del ente. La consideración de un mundo real —el segundo paso— excede la esfera de las verdades metafísicas. Leibniz expone ahora la posibilidad de este tránsito de las verdades de razón a las de hecho. En la *Disertación sobre el origen último de las cosas* declara lo siguiente: "Para exponer un poco más claramente cómo se originan de las verdades eternas, esenciales o metafísicas las verdades temporales, contingentes o físicas, debemos reconocer en primer lugar, porque existe algo y no la nada, que en las cosas posibles, sea en la posibilidad o la esencia, se da la exigencia a la existencia, o, si me es permitido decirlo así, la pretensión a la existencia, dicho en una palabra, la esen-

cia tiende por sí misma a la existencia." [41] Este pasaje significa que las esencias, en cuanto son en Dios, tienden a la realización. Pero en virtud de esta su tendencia esencial, surge ante Dios la tarea de llevar a la realidad el mayor número posible de ellas. Aquí entra en juego —según Leibniz— una cierta matemática divina o un mecanismo metafísico. Lo que significa que el método analítico puro se convierte ahora en uno sintético-combinatorio; pues "pensar analíticamente" significa comprender lo incluido en un concepto, en cambio, "pensar sintéticamente" significa considerar con qué se aviene una determinada esencia en una relación concreta.

Tampoco en esta combinación sintética es libre Dios en el sentido de la arbitrariedad, sino que está determinado por un principio, más exactamente, por el de razón suficiente. Este principio tiene esencialmente una significación teleológica, se relaciona con el porqué pleno de sentido del ente. Dios está, pues, ligado en esta combinación a su sabiduría y a su bondad. En cuanto arquitecto del universo, Dios tiene que construir el mejor de los mundos posibles. Se puede considerar cierto —de acuerdo con Leibniz— que todo sucede, Dios mediante, de la manera más perfecta, que Él actúa siempre racionalmente, y que nunca acontece algo sin que comprenda el que lo conoce plenamente la razón de por qué suceden así las cosas y no de otra manera.

Esta relación abarca a todos los entes, que representan, sin embargo, una jerarquía diferente. Esta jerarquía se determina según la posibilidad de expresar a Dios como sustentador del orden racional. El hombre representa el grado más alto después de Dios. El hombre es una mónada

41 "Ut autem paulo distinctius explicemus, quomodo ex veritatibus aeternis sive essentialibus vel metaphysicis oriantur veritatis temporales, contingentes sive physicae, primum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius quam nihil existit, aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel (ut sic dicam) praetensionem ad existendum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam." Gerh., t. VII, p. 303.

excepcional. Es el espejo de Dios, lo que quiere decir que le convienen también los predicados divinos, aunque de manera limitada. La mónada humana es un pequeño Dios para sí. Separada de las otras mónadas y sin recibir efectos desde fuera, está ciertamente ligada en su visión individual, aunque tiene, en virtud de su semejanza con Dios, la posibilidad de comprender desde su punto de vista la totalidad del ser. A los intérpretes modernos de Leibniz se les presenta el problema de la *perspectividad* como una de las cuestiones más difíciles que este filósofo haya legado a la posteridad. Sin embargo, para el propio Leibniz no es un enigma indescifrable, pues la mónada individual es el todo representado de manera individual. En el *Tratado metafísico,* después de exponer que la mónada es un espejo de Dios, afirma lo siguiente: "Se puede decir aun que toda sustancia tiene en cierta forma el carácter de la sabiduría infinita y de la omnipotencia de Dios, y lo imita hasta donde es capaz. Pues la sustancia expresa, aunque confusamente, todo lo que acontece en el universo, pasado, presente o futuro, lo que se asemeja a una percepción o conocimiento infinito; y como todas las otras sustancias expresan a ésta a su vez y concuerdan con ella, se puede decir que extiende su poder sobre las demás, imitando la omnipotencia del Creador." [42]

La semejanza con Dios de la mónada humana es, pues, su semejanza con la conciencia infinita de Dios, que abarca todo con la mirada. Dios y el hombre son comparables en cuanto son medidos con la posibilidad de una mirada de conjunto racional sobre el todo ordenado. Aquí se muestra el verdadero racionalismo de Leibniz. Este racio-

42 "On peut même dire que toute substance porte en quelque façon le caractère de la sagesse infinite et de la toute-puissance de Dieu, et l'imite autante qu'elle en est susceptible. Car elle exprime quoyque confusement tout ce qui arrive dans l'univers, passé, présent ou avenir, ce qui a quelque ressemblance à une perception ou connaissance infinie; et comme toutes les autres substances expriment cellecy à leur tour et s'y accomodent, on peut dire qu'elle étend sa puissance sur toutes les autres à l'imitation de la toute-puissance du Créateur." Gerh., t. IV, p. 431.

nalismo "a-sume" la libertad de Dios y la del hombre, no a favor de un mecanicismo puro, como lo hizo Spinoza, sino a favor de una racionalidad. Ilustraremos esto con el famoso ejemplo del paso de César por el Rubicón. Este paso debe ser incluido en el concepto de César de acuerdo con el principio de que el sujeto es el sustentador de todos sus predicados. Este modo de la inclusión —según Leibniz— no es ciertamente necesario —en sí César hubiese podido también no haber dado el paso—, sino que es una "verdad *ex hypothesi*", es decir, se basa "en la libre decisión volitiva de Dios y en la relación del universo". Ahora bien, para Leibniz lo esencial de este ejemplo no es el problema de si por medio de esta decisión divina va a parar el hombre en una absoluta dependencia de Dios, sino la cuestión de hasta qué punto se conforma aquí la "conexión" con la razón y puede comprendérsela en cuanto tal. Cuando Leibniz dice que Dios es libre en esta decisión, sólo quiere decir que su poner la mónada individual César con todas sus determinaciones no está ligado al principio de contradicción. Esta libertad, que sólo debe comprenderse como no-necesidad en el sentido del principio de contradicción, está, por su parte, enteramente ligada, por el principio de lo mejor, a lo que Dios *debe* atenerse racionalmente. Ahora bien, en este sentido se determina también la libertad del hombre. Leibniz afirma que se podría ver una libertad del hombre en el no-vislumbrar el orden: César *mismo* no conoce la relación total y no actúa en virtud de una visión absoluta de conjunto. Sin embargo, Leibniz declara expresamente que no quiere seguir ese camino sino, más bien, eliminar totalmente las dificultades, lo que sucede al mostrar que para la acción de César no existe la libertad en el sentido de la arbitrariedad. Leibniz dice: "Si algún hombre fuera capaz de comprender toda la demostración en virtud de la cual podría probar esta conexión del sujeto, César, y del predicado, su empresa feliz, haría ver, en efecto, que la futura dictadura de César tiene su fundamento en su concepto o naturaleza, que ahí está la razón de por qué ha resuelto

cruzar el Rubicón en vez de detenerse allí, y de por qué ha ganado y no perdido la jornada de Farsalia; y que era razonable y por consecuencia seguro que así fuera; aunque no necesario en sí, de tal manera que lo contrario implicase una contradicción." [43] Así, pues, en la mónada César encontramos una unívoca racionalidad comprensible en sí. El que el hombre no comprenda esta racionalidad, no significa que sea libre, sino sólo que es limitadamente *racional.* La diferencia entre Dios y el hombre no es una diferencia en cuanto a la libertad, sino una diferencia en relación con la comprensión de las relaciones. Mientras que Dios hace siempre sabiamente lo mejor, actúa el hombre a menudo sin este saber. Si fuera omnisciente, arreglaría por sí mismo su vida tan racionalmente como Dios lo hace ahora por él.

Si volvemos ahora la mirada de Leibniz a Spinoza, veremos cuán consecuente hace avanzar Leibniz el planteamiento de Spinoza. "Transfiere" las determinaciones de la sustancia única divina al ente finito, manteniendo al mismo tiempo su dependencia de Dios. La totalidad del ser es un orden unido por Dios, en el que cada uno es para sí, y sin embargo, está precisamente de esta manera en el todo, porque el ser-para-sí es la representación del todo. Esta "transferencia" es un progreso en la vía del racionalismo; Leibniz independiza relativamente a Dios y al hombre, y por ello tiene que establecer ahora, de manera radicalmente distinta a la de Spinoza, la relación entre ambos *en cuanto tales.* Lo hace poniendo de manifiesto una racionalidad "obligatoria" para Dios y el hombre.

43 "Car si quelque homme estoit capable d'achever toute la démonstration, en vertu de la quelle il pourroit prouver cette connexion du sujet qui est César et du prédicat qui est son entreprise heureuse; il feroit voir en effect que la Dictature future de César a son fondement dans sa notion ou nature, qu'on y voit une raison, pourquoy il a plustost résolu de passer le Rubicon que de s'y arrester, et pourquoy il a plustost gagné que perdu la journée de Pharsale, et qu'il estoit raisonnable et par conséquent asseuré que cela arrivast; mais non pas qu'il est nécessaire en soy même, ny que le contraire implique contradiction." Gerh., t. IV, pp. 437 s.

Leibniz prepara, al poner la relación racional como lo esencial, el idealismo de un *Hegel,* pues éste sacará la "última consecuencia", es decir "a-sumirá" a Dios y al hombre como sustentadores para sí de la relación, y comprenderá a ambos como espíritu. Pero el espíritu es en sí mismo la relación como el todo que se establece en su mediación.

IV

Kant llama —en su respuesta a la pregunta propuesta como tema de concurso por la Academia de Berlín: "¿Cuáles son los verdaderos progresos de la metafísica en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolf?"— al *Systema harmoniae praestabilitae* leibniceano la "construcción más rara que la filosofía haya ideado jamás".[44] La razón de esta rareza es, según Kant, que en Leibniz "todo tiene que ser explicado y hecho comprensible a partir de los conceptos". Esta crítica de Kant se basa en una nueva comprensión filosófica de la razón. Kant reconoce que la razón, si se ocupa sólo de sus conceptos, acaba en conflicto consigo misma. La razón que se abandona a sí misma —ahí aparece más claramente su contradictoriedad— no logra producir por sí misma ningún concepto evidente de Dios, antes bien, tal concepto se le presenta en una extraña ambigüedad.

Al final del capítulo de la *Crítica de la razón pura* en el que critica la prueba cosmológica de Dios, se expresa esta ambigüedad en forma muy clara. Kant dice lo siguiente: "La necesidad incondicionada que resulta indispensable como último reducto de todas las cosas, es el verdadero abismo de la razón humana. La misma eternidad, pese al horror imponente con que *Haller* la ha dibujado, se halla muy lejos de causar en nuestra alma la impresión de vértigo; no *cimenta* en firme las cosas; sólo *mide* su duración. No sólo no puede defenderse de este pensamiento, sino

44 Kant, *Werke* [*Obras*], ed. Meiner, t. V. p. 112.

que ni siquiera puede sofrenarlo cuando un ser que nos representamos como el más elevado de todos los entes posibles, se dice a sí mismo: 'Soy la eternidad completa, y fuera de mí no existe nada, salvo lo que por mi voluntad existe. Pero *¿de dónde vengo?*'. Toda tentativa se estrella ante esta pregunta, y la suprema perfección queda flotando sin apoyo ante la razón especulativa; por lo que, sin ningún riesgo, puede hacerse desaparecer una y otra." [45]

Al principio de este pasaje Kant afirma que nosotros requerimos la necesidad incondicionada en cuanto reducto de todas las cosas, y expone que tal reducto debe representarse como el supremo ser entre los entes posibles. Pero este pensamiento de un ser supremo no se determina ahora, en el sentido de Spinoza, como *causa sui,* por ejemplo, sino que se le convierte nuevamente en problema. Kant le imputa al ser supremo la pregunta: "¿de dónde vengo?". Lo que significa que el pensamiento de un ser supremo en cuanto necesidad incondicionada se "a-sume" en sí mismo, pues remite a la posibilidad de seguir preguntando hasta el infinito por algo más elevado aún.

Al descubrir esta contradicción, Kant sobrepasa la tradición. Santo Tomás dice en sus pruebas de la existencia de Dios: debe haber un ser supremo, pues el regreso no puede continuar *in infinitum;* debe existir un ser absolutamente supremo que no tenga su necesidad por otro, sino que sea la causa de éste. Kant acepta esta argumentación como conceptualmente necesaria —necesitamos esta idea—, pero, al mismo tiempo, concede a la razón la posibilidad de trascender este Dios así determinado, como sucede en la pregunta: "¿de dónde vengo?". Pero si la razón insiste, por una parte, en obtener una conclusión y, por otra, no puede darse por satisfecha con dicha conclusión, se revela que se encuentra aquí con un abismo ante el cual debe detenerse. Este detenerse es posible, pues —según Kant—

45 Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* B 641. [*Crítica de la razón pura, trad. esp.* de J. del Perojo y F. L. Álvarez, Editorial Sopena Argentina, S. R. L., Buenos Aires, 1940, 2 vols.; t. II, p. 128.]

ambas intenciones, tanto la de llegar a una conclusión como la de ir más allá, son reglas del interrogar científico mismo en relación con los fenómenos y no conciernen a las cosas en sí. "Si he de concebir alguna cosa como necesaria para las cosas existentes en general, mas sin tener el derecho de concebir ninguna como necesaria en sí, resulta que la necesidad y la contingencia no deben alcanzar las cosas por sí mismas, ya que es evidente que se presentaría una contradicción: ninguno de estos dos principios, por lo tanto, es objetivo; sólo pueden ser subjetivos de la razón, pues, por un lado, la hacen investigar para todo lo que es dado como existente, algo que sea necesario, vale decir, la obligan a detenerse en una explicación *a priori,* y por otro lado le vedan esperar esta conclusión, o sea, admitir como incondicionado nada empírico y, por esto, la dispensan de una posterior explicación. En este sentido pueden subsistir juntos los dos principios simplemente como heurísticos y *reguladores* que sólo afecten al interés formal de la razón." [46]

El modo de argumentación expuesto hace un momento, en el que Kant, por un lado, retoma puntos de vista tradicionales y, por el otro, los pone en duda, se encuentra a cada paso en él. Remitiremos por vía de ejemplo a las antinomias cosmológicas. La tesis de la primera y de la segunda antinomias reproduce el pensar tradicional: "El mundo tiene un principio en el tiempo y se halla limitado en el espacio" (primera tesis). "Toda sustancia se compone de partes simples, y sólo existe lo simple, o lo compuesto de lo simple" (segunda tesis). La antítesis respectiva pone en duda la tesis afirmando una infinitud: "El mundo no tiene comienzo en el tiempo ni límite en el espacio; es infinito tanto en aquél como en éste" (primera antítesis). "Ninguna cosa compuesta es formada de partes simples, y nada simple existe en el mundo" (segunda antítesis). Nuevamente declara Kant que esta contradicción de la razón consigo misma es insoluble de manera objeti-

[46] Kant, *op. cit.,* B 644. [*Trad. cit.,* t. II, p. 129.]

va, pero al mismo tiempo, destaca la posibilidad de continuar hasta el infinito en el mundo de los fenómenos, como una tarea positiva.

Si intentamos comprender, a partir de estos análisis, la crítica kantiana de la metafísica, vemos que Kant no identifica la razón y el ser, como lo hiciera el racionalismo de un Spinoza o de un Leibniz. Antes bien, examina críticamente la razón en relación con su posibilidad de conocimiento del ser. Este examen sólo puede hacerlo la razón misma. En esta autocrítica se muestra, por tanto, el poder de la razón. Pero este poder es sólo poder de auto-conocimiento en cuanto auto-limitación, pues en relación con objetos metafísicos la razón se revela como "falta de asidero". Aquí no tiene ya nada dado, y por eso se embrolla, en cuanto mero pensar, en contradicciones. De ahí que la tarea de la "Dialéctica trascendental" sea mostrar concretamente la *relación* interna entre el abandonarse a sí misma de la razón y la contradictoriedad del mero pensar, en cuanto que muestra qué y cómo la razón, que se mueve sólo en conceptos, llega a contradecirse. La razón es en sí misma, como pensar, es decir, desprendida de una relación de ser dada intuitivamente, impotente, pues el pensar sólo tiene pleno sentido cuando, al servicio de la intuición, la hace comprensible.

Kant comprende la finitud de la razón al repensarla. Esta finitud no es ya adjudicada a la razón a partir de otro, de Dios, por ejemplo. Ni tampoco consiste en que —análogamente al planteamiento de Descartes— el pensador se limite a sí mismo frente a un Dios, a partir del cual se conozca como condición condicionada. Kant ha diferenciado, ciertamente, el conocimiento finito frente a un posible conocer divino, que no piensa, sino que intuye creadoramente sus objetos en cuanto *intuitus originarius.* Pero Kant hace sólo unas pobres y escasas observaciones sobre esta diferenciación.[47] No se trata de una exposición positiva del conocer divino, pues tal exposición contradiría la

[47] *Cf.* Kant, *op. cit.,* B 644. [*Trad. cit.,* t. II, pp. 129 *s.*]

Crítica, que niega en general toda posibilidad de conocimiento de Dios.

Ahora bien, precisamente en esta afirmación de Kant —Dios es un objeto incognoscible— se muestra el *límite* de su crítica. Todo el pensamiento kantiano permanece de manera unívoca relacionado con los objetos. Kant pregunta siempre solamente: ¿cómo puedo conocer? Pero esto significa que presupone objetos existentes exteriores en sí al cognoscente. Pero por reflexionar sobre la razón sólo en relación con los objetos, Kant no logra una verdadera reflexión de la razón en relación *consigo misma*. En cierto modo, Kant introduce esta reflexión, para luego interrumpirla continuamente. Descubre la contradicción en la razón y la expone, pero no la convierte en un problema de la razón misma. De acuerdo con el planteamiento kantiano —relación de la razón con los objetos—, es esto enteramente consecuente, ya que el único servicio de este descubrimiento será probar que el pensamiento sin objetos, abandonado a sí mismo, es nulo.

La historia de la metafísica ha superado este "planteamiento gnoseológico" de Kant. La *filosofía del idealismo alemán* llevó a cabo esta superación —determinada por una necesidad objetiva. El idealismo alemán se propuso tematizar precisamente el gran descubrimiento kantiano de la contradictoriedad de la razón *en sí misma*. Hegel lo hizo así en sentido "positivo", y el Schelling posterior en sentido "negativo". Para terminar, señalaremos brevemente el punto de partida de la reflexión de ambos pensadores, puntos culminantes de la metafísica moderna clásica.

Hegel atribuye la valoración kantiana de la contradicción, como algo puramente negativo, a un prejuicio de la tradición, que sostiene que el ser mismo debe carecer de contradicciones. Kant, de acuerdo con la tradición, piensa que Dios es un ser simple. Hegel afirma que sólo cuando partimos de esta representación de Dios resulta concluyente la argumentación kantiana, según la cual la razón no puede comprender a Dios porque lo piensa contradictoriamente. Este planteamiento —prosigue Hegel— deja,

pues, en pie la contradicción apartándola de las cosas y atribuyéndola únicamente al pensamiento. En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía,* al exponer la filosofía kantiana, dice Hegel: "Este idealismo trascendental deja en pie la contradicción, sólo que el en sí no es tan contradictorio, sino que esta contradicción tiene su fuente única y exclusivamente en nuestro pensamiento... [Kant] muestra demasiada ternura por las cosas: sería lástima que éstas se contradijesen. Pero el que el espíritu, lo más alto de todo, sea la contradicción en nada perjudica. Así, pues, Kant no disuelve, ni mucho menos, la contradicción; y como el espíritu la asume en sí y lo contradictorio se disuelve, ello quiere decir que el espíritu es desintegración y locura de suyo." [48]

Esta crítica a Kant expresa el interés del propio Hegel de valorar *positivamente* la contradicción, lo que significa poner a Dios mismo como contradicción. Hegel determina la contradicción del *pensamiento* como contradicción del *ser,* cuyo sustentador es Dios. Pero Dios es —como ser pensante— espíritu consciente de sí, es decir: la mediación de su propia contradicción en y por sí mismo.

Hegel afirma, en su reseña de las obras del señor Krug, que "en el momento actual el interés de la filosofía [es] colocar nuevamente a Dios en forma absoluta a la cabeza de la filosofía como fundamento único de todo, como único *principium essendi* y *cognoscendi,* ya que por tiempo más que suficiente ha estado *al lado* de otras finitudes o completamente al final como un postulado que parte de una finitud absoluta".[49] Estas palabras van dirigidas contra Kant, y en ese sentido significan un reconocimiento de la metafísica del racionalismo negada por Kant. Hegel vuelve al planteamiento de Spinoza y Leibniz: partir de Dios. Pero en su paso crítico a través de Kant identifica

[48] Hegel, *Sämtliche Werke,* t. XV, p. 582. [*Trad. cit.,* t. III, pp. 438 *s.*]

[49] Hegel, *Erste Druckschriften* [*Primeros escritos impresos*], ed. Lassón, p. 149.

el pensar y el ser de tal manera que la relación racional misma es ahora lo divino. El Dios óntico que Kant mantiene, de acuerdo con la tradición del racionalismo, es "asumido" en el pensar del espíritu, fuera del cual nada existe. La filosofía ha recuperado a Dios en el pensamiento hegeliano, al negarlo en su ser-para-sí e identificarlo con la razón que se piensa a sí misma.

Pero precisamente en esta identidad se encuentra ahora la contradicción de la que el *Schelling posterior* parte para su reflexión crítica sobre el sistema hegeliano, es decir, su punto de partida es la razón absoluta identificada con el ser en el sentido hegeliano. Esta razón absoluta debe tener —según dice—, en virtud de su carácter absoluto, la posibilidad de mediarse a sí misma una vez más, por fuerza propia, con relación a su ser pensante. Al hacer esta reflexión, Schelling repite, a su manera, la pregunta kantiana de que partió nuestra referencia a Kant. El ser supremo pregunta por su propia procedencia. Pero Schelling no se arredra, como Kant, ante tal pregunta; es más, no puede arredrarse de ninguna manera, pues ha identificado —*con* Hegel— la razón y el ser, así que la pregunta por la procedencia no es ya la pregunta que un pensar especulativo atribuye a un ser supremo, sino la pregunta de la razón que reflexiona sobre sí misma en su *propio* ser, fuera del cual no existe nada. Esta pregunta trata del por qué del ser racional en cuanto tal. ¿Por qué —pregunta Schelling repetidas veces— existe el ser racional?

Schelling responde así a esta pregunta: la razón no se puede comprender, *por sí misma,* en su propio ser, pues no puede elevarse sobre este ser en un más allá de sí misma, del cual se originase. Antes bien, la razón debe aceptar este su ser pensante y conocerlo como puesto por un Dios, que estando más allá del ser pensante le confiere a éste el poder de ser lo que es.

Al finalizar la época de los sistemas constructivos de la Edad Moderna, Schelling repite la noción cartesiana de la finitud de la subjetividad pensante. La diferencia entre ambos pensadores es significativa. En Descartes el

yo mundano reflexiona sobre sí mismo, en Schelling la que reflexiona es la razón pensante, en la que el yo, en sentido cartesiano, y su opuesto, el mundo, son "a-sumidos" en una forma más elevada de la subjetividad. Pero la ley interna de esta reflexión es la misma: la subjetividad intenta elevarse sobre sí y fundamentarse a sí misma por sí misma, y justo en este intento experimenta su finitud más propia y se comprende en su ser a partir de otro, Dios.

4. EL SISTEMA DEL ESPÍRITU ABSOLUTO DE HEGEL Y EL SISTEMA DEL ETERNO RETORNO DE NIETZSCHE

I

Entre los trabajos del *joven Hegel,* que Hermann Nohl editó en 1907 con el título de *Hegels theologische Jugendschriften* ["Escritos teológicos juveniles de Hegel"], se encuentran unas cuantas páginas, el llamado *Systemfragment* ["Fragmento de un sistema"], en las que el pensamiento juvenil de Hegel se manifiesta en forma muy sugestiva. El propio Hegel puso a estas páginas la fecha del 14 de septiembre de 1800. A fin de esclarecerlas, Nohl remite a una carta que Hegel escribió a Schelling pocos meses después, el 2 de noviembre de 1800. En ella dice Hegel: "En mi formación científica, que comenzó por las necesidades subordinadas de la humanidad, debí ser llevado a la ciencia, y el ideal de la adolescencia debió transformarse, en una forma reflexiva, en un sistema..." [50] A partir de estas palabras pueden fijarse muy claramente los *Escritos teológicos juveniles.* Aún no están determinados por la forma reflexiva del sistema posterior, si bien es visible en ellos la necesidad de ser-llevado-a y de la transformación respecto del planteamiento conceptual posterior.

Intentaremos explicar ambos aspectos mediante una breve interpretación de una frase esencial de este "Fragmento". Hegel habla de una elevación a la vida infinita y caracteriza su esencia de la manera siguiente: "Esta elevación del hombre, no de lo finito a lo infinito —pues éstos son sólo productos de la mera reflexión y en cuanto tales su separación es absoluta— sino de la vida finita a la vida infinita, es religión." [51] Esta frase plantea varios

[50] Hegel, *Briefe von und an Hegel* [*Correspondencia*], ed. Hoffmeister, t. I, p. 59.

[51] Hegel, *Theologische Jugendschriften* [*Escritos teológicos juveniles*], p. 347.

interrogantes: ¿Qué significa aquí el concepto de elevación? ¿Qué significa elevación a la vida infinita? Además: ¿Por qué atribuye el filósofo Hegel esta elevación a la vida infinita a la religión y no a la filosofía? ¿Cómo se determinan aquí religión y filosofía?

En este "Fragmento" el joven Hegel caracteriza la filosofía como reflexión del entendimiento. La filosofía tiene la tarea de reflexionar sobre representaciones, esto es, disuelve estas representaciones en conceptos y después aísla estos conceptos firmemente aprehendidos, cada uno para sí. La filosofía conoce, en virtud de este trabajo conceptual, sólo oposiciones, más exactamente, oposiciones en un triple aspecto. Tiene frente a sí, en primer lugar, por ser un pensar, al no-pensar como oposición; luego, debe observar dentro del pensar la oposición entre lo pensante (sujeto) y lo pensado (objeto), y, finalmente, debe verificar dentro de lo pensado la contradictoriedad de los conceptos.

Una filosofía así determinada —prosigue Hegel— no capta ningún infinito verdadero. Sólo reconociendo "un ser por medio de la reflexión" tendría la posibilidad de "agregar a lo limitado lo limitante, de reconocer éste a su vez, como algo puesto, aun como algo limitado, y comenzar a buscar de nuevo lo limitante para ello, y de exigir la prosecución de esto hasta el infinito".[52] Pero esta infinitud es sólo la infinitud mala, es decir, el sin fin de una cadena de condiciones empíricas.

La religión está "en oposición" a esta filosofía. La religión no es ningún pensar en oposiciones; sino que "asume" lo parcial inconexo. Hegel aclara: "Este ser-parte de lo viviente se 'a-sume' en la religión, la vida limitada se eleva a lo infinito; y sólo por eso, porque lo finito mismo es vida, porta en sí la posibilidad de elevarse a la vida infinita."[53] Aquí se encuentra reiteradamente la palabra "vida". También en la frase citada al principio habla Hegel de la vida. Determina allí la elevación, no como eleva-

[52] Hegel, *op. cit.*, p. 348.
[53] *Ibid.*

ción de lo finito a lo infinito, sino como elevación de la vida finita a la infinita. La elevación —y con esto queremos responder a nuestra primera pregunta por la esencia de la elevación como elevación a la *vida* infinita— eleva sobre la vida finita e introduce en la vida infinita, pero el elevar mismo, en cuanto acto —según dice Hegel— es sólo posible "porque lo finito mismo es vida". En la vida y como vida están unidos lo finito y lo infinito, y esta unión la lleva a cabo la religión. La religión no pone aquí lo finito y allí lo infinito, como lo hace la filosofía, sino que, en cuanto vida verdadera, ha unido y reconciliado ya a ambos entre sí, pues —tal es el supuesto interno de esta intuición— la vida verdadera es en sí misma la reconciliación de todas las oposiciones. Hegel ha expuesto este pensamiento de la vida reconciliante particularmente en el trabajo juvenil "Der Geist des Christentums und sein Schicksal" ["El espíritu del cristianismo y su destino"].[54] En él ha mostrado que el amor pertenece a la vida, y que el amor se impone a través de todas las separaciones en cuanto unificación de lo separado. La vida como amor es la vida viva, es decir, se hiere a sí misma y sin embargo, puede curarse estas heridas. La vida viva puede llevar esto a cabo porque en cuanto infinita abraza en sí todo lo separado-finito bajo la forma de "lo viviente múltiple". La vida infinita es el todo. Pero este todo —y con ello volvemos una vez más a la pregunta de por qué el joven Hegel concede este privilegio a la religión y no a la filosofía— no es pensable en cuanto tal. De ahí que tenga que liberarse del pensar en partes y ascender a lo que existe sobre todo lo limitado. El todo ilimitado que jamás se alcanza por medio de un enfilamiento sin fin de partes, debe ser captado de manera inmediata, y esto sucede en la religión. En ella, sin el auxilio de la reflexión, se le "revela" al hombre el todo. El hombre, en cuanto que él mismo es sólo parte, debe poner fuera de sí el todo y, a la vez, ponerse a *sí mismo* fuera de sí, sólo entonces encuentra a

[54] Hegel, *op. cit.*, pp. 241-342.

Dios. "Cuando el hombre pone fuera de sí la vida infinita en cuanto espíritu del todo, por ser él mismo un ser limitado, se pone, al mismo tiempo, fuera de sí mismo, fuera de lo limitado, y se eleva a lo viviente y se une con ello íntimamente, entonces adora a Dios." [55]

El *Hegel de la madurez* no atribuye ya a la religión el carácter de verdadero acceso a lo infinito, sino a la filosofía, y en consecuencia subordina la religión, en cuanto manera inmediata del simple representar, a la filosofía. La razón de esta trasmutación es que Hegel trata de "a-sumir" la oposición entre la religión y la filosofía, que él mismo asentó al principio. Aferrarse a esta oposición y afirmar así una separación significa hacer de la religión un asunto del mero sentimiento, en el que uno se edifica de manera inmediata, y negar a la filosofía, en cuanto mera reflexión, su realización plena por medio de lo real y con ello.

Frente a este pensamiento de la separación se trata de reconciliar la filosofía y la religión. Lo que sólo puede hacerse partiendo de la filosofía y valorando no sólo negativamente su pensar reflexivo. Hegel reconoce que la disgregación reflexiva del pensamiento es justa porque lo inmediato en cuanto tal no lo resiste ni puede resistirlo. Pero se trata de comprender, al mismo tiempo, que este poder de la reflexión disgregante no debe ser aislado, sino que la tarea del pensamiento es pasar a través de la disgregación y postular así expresamente el todo en cuanto todo. Así, pues, la reconciliación hegeliana entre la fe y el conocimiento quiere aportar la prueba de que el pensar reflexivo pertenece esencialmente a lo que el "Fragmento de un sistema" designa como el todo vivo que sólo puede ser captado en la religión.

Para mostrar esta unificación del todo vivo con el pensar racional recurriremos a una sección del prólogo a la *Fenomenología del espíritu* que trata de la "Formación del entendimiento".[56] Hegel explica que el entendimien-

[55] Hegel, *ibid.*, p. 347.

[56] Hegel, *Phänomenologie*, ed. Hoffmeister, p. 29. [*Fenomenología del espíritu, trad. cit.*, pp. 41-3.]

to aísla representaciones al analizarlas. "Este análisis lleva ciertamente a *pensamientos* que son a su vez sólo determinaciones notorias, fijas y quiescentes." Esta interpretación de la actividad del entendimiento está enteramente de acuerdo con la interpretación de la reflexión en el "Fragmento de un sistema", pues ésta es entendida allí como el pensar que aísla en conceptos limitados. Pero ahora Hegel establece una diferencia. La frase que acabamos de citar contiene un "ciertamente" al que sigue un "pero": "Pero un momento esencial es lo *separado,* lo irreal mismo; porque lo concreto es lo semoviente, sólo por extinguirse y hacerse irreal. La actividad del extinguir es la fuerza y la labor del *entendimiento,* el poder más maravilloso y grandioso, o más bien el poder absoluto." Hegel valora ahora de manera incondicionalmente positiva la actividad del entendimiento que separa, porque pone en movimiento lo concreto y así lo "a-sume" en su totalidad sustancial e inmediata para comprenderlo como estructurado y mediado. Por eso prosigue Hegel: "El círculo que reposa cerrado sobre sí mismo y contiene, como sustancia, sus momentos, es la relación inmediata y, por tanto, nada maravilloso. Pero que lo accidental como tal, lo separado de su entorno, que lo que está unido sea real solamente en conexión con otro, adquiera una existencia propia y una libertad aparte, he aquí el extraordinario poder de lo negativo, la energía del pensar, el yo puro." Como un círculo que reposa sobre sí mismo y que, como sustancia, mantiene sus momentos, expuso Hegel el todo de la vida en el "Fragmento de un sistema". Es verdad que Hegel había caracterizado allí este todo como algo vivo y, en cuanto tal, le es atribuible el movimiento. Pero en esa época Hegel había evitado reconocer este movimiento como una separación y particularización de lo accidental llevada a cabo por el *entendimiento* que separa. Ahora aprueba esta separación en la que se disuelve el ser inmediato del todo. Hegel conoce lo temible de este particularizar: causa la muerte. Pero ésta es sólo el paso necesario a la vida verdadera y real. Las frases siguientes, que citamos completamente por

su fuerza expresiva, lo afirman: "La muerte, si queremos llamar así a aquella irrealidad, es lo más terrible, y sostener al muerto es lo que exige mayor fuerza. La belleza inerme odia al entendimiento, porque le atribuye aquello de que ella no se siente capaz. Pero la vida del espíritu no es la vida que se estanca ante la muerte y se conserva limpia de estrago, sino la vida que soporta la muerte y se sostiene en ella. El espíritu gana su verdad solamente encontrándose a sí mismo en absoluto desgarramiento. El espíritu es este poder, no como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es, o que es falso, y entonces lo dejamos de lado y pasamos a otra cosa, sino que el espíritu es este poder solamente en cuanto mira cara a cara a lo negativo y se detiene en él. Este detenerse es la fuerza mágica que transforma lo negativo en ser." La verdadera sustancia no es el todo simplemente existente e inmediato que, en cuanto inmediato, se opone al entendimiento, sino, más bien, el sujeto que acepta la muerte disolvente y con eso media al todo en su determinación. La verdadera sustancia es el ser, que es la mediación misma. De ahí que Hegel concluya la sección con la síntesis siguiente: "Es eso mismo [la fuerza mágica] que más arriba hemos llamado el sujeto, el cual, al dar existencia, en su elemento, a la determinidad, asume la inmediatez abstracta, es decir, la inmediatez que solamente *es,* y, por tanto, ese sujeto es la verdadera sustancia, el ser o la inmediatez, que no tiene mediación fuera de ella, sino que es ella misma."

El sujeto, como verdadera sustancia que se media a sí misma, es el *espíritu absoluto,* es decir, el espíritu que no tiene nada fuera de sí, que es, pues, completo, pero sólo en cuanto que, pensando, trae hacia sí su totalidad. Este espíritu es pensamiento vivo, en él es "a-sumida" la separación entre la vida y el pensamiento, pues éste es la vida del espíritu.

Si volvemos la mirada al camino que conduce del "Fragmento de un sistema" al verdadero sistema hegeliano, veremos la necesidad interna de este camino. Esta necesidad

es la necesidad del pensamiento mismo, que deviene expresamente consciente de sí en cuanto pensamiento. El pensar —dice el "Fragmento"— tiene algo frente a sí como objeto. Pero este algo es siempre lo otro del *pensar,* y pensar significa, precisamente, mediarse con su otro. En el pensar y por medio de él se realiza siempre la mediación entre el que piensa y lo pensado. Si se comprende esta necesidad en relación con el "objeto" del "Fragmento" —la vida infinita determinada como reconciliación—, se ve que en el pensar de la vida infinita se realiza a sí misma la reconciliación como lo que unifica al que piensa y a lo pensado. El pensamiento en sí mismo, pues, toma dentro de sí al que medita "sobre" la reconciliación *y* su "objeto", precisamente la reconciliación; es una dialéctica en la que el todo inmediato antes incomprendido como la mediación se *comprende* en sí mismo a través de las oposiciones.

Al unificar Hegel el pensar "sobre" la relación y la relación misma, de manera tal que el pensar "sobre" la relación se realiza como la auto-constitución de la relación, pone de manifiesto una nueva unidad entre Dios y el hombre. Esta concepción sobrepasa la identidad entre Dios y el mundo en Spinoza, quien los identifica de manera tal que determina a Dios como el sustentador sustancial óntico de la relación del ser en la que el hombre está inmerso como parte existente determinada. Esta identidad desde el punto de vista hegeliano, es externa por cuanto que pone en relación entes. La identidad entre Dios y el hombre puede ser interna sólo cuando parte del espíritu, que es la relación que se realiza a sí misma, en la que no solamente el hombre sino también Dios pierden su sustancialidad óntica. El espíritu es el todo de la relación a partir de la cual llegan a ser comprensibles Dios y el hombre, ambos espíritu.

II

La gran concepción hegeliana de una filosofía del espíritu absoluto ha sido "a-sumida" y superada, después de la muerte de Hegel, por la crítica de sus opositores y de sus

partidarios. Trataremos de caracterizar la posibilidad de esta superación y la situación histórico-espiritual que de ella resulta, remitiéndonos a *Ludwig Feuerbach* y a *Wilhelm Dilthey,* pues en ambos pensadores se expresa en su equivocidad la "pérdida de la metafísica", que caracteriza la segunda mitad del siglo XIX.

Feuerbach quiere determinar la situación de su propio pensamiento por medio de un ordenamiento de Hegel en el proceso histórico. Hace del sistema hegeliano una estación intermedia para llegar a su propio planteamiento. Según Feuerbach, Hegel representa la plenitud de la filosofía especulativa moderna, cuyo creador es Spinoza. La esencia de esta filosofía especulativa —según dice Feuerbach en los *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* ["Principios de la filosofía futura"]— no es otra que la esencia de Dios *racionalizada, realizada, actualizada.* La filosofía especulativa es la teología *verdadera, consecuente, racional*".[57] En las *Verläufige Thesen zur Reform der Philosophie* ["Tesis provisionales para la reforma de la filosofía"] se dice que la filosofía especulativa "a-sume" la teología vulgar en cuanto que trae "al ser divino, desde el más allá al que la teología vulgar lo había desplazado por miedo e irreflexión, a este mundo, es decir, lo *actualiza,* lo *determina,* lo *realiza*".[58] Pero el ponerlo en este mundo, esto es, en la comprensibilidad, está pensado todavía teológicamente por cuanto que la filosofía especulativa determina a Dios como espíritu absoluto. En consecuencia, la filosofía especulativa misma debe ser "a-sumida", a su vez, por la "filosofía nueva", es decir, por el planteamiento de Feuerbach. Este planteamiento es llamado *antropología.* Ésta es el misterio de toda teología, tanto de la natural e ingenua como de la especulativa, pues pone de manifiesto el principio verdadero. En las *Tesis provisionales* aclara Feuerbach: "El principio de la filosofía no es Dios, no es el absoluto, no es el ser como *predicado* del

[57] Feuerbach, *Sämtliche Werke* [*Obras completas*], t. II, p. 246.
[58] Feuerbach, *ibid.*, p. 225.

absoluto o de la idea —el principio de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo *real.*" [59] Y lo único real es precisamente el hombre, el hombre concreto con todas sus reacciones e inclinaciones naturales. "*La filosofía nueva* —dice Feuerbach en los *Principios*— se apoya en la *verdad del amor,* en la *verdad de la sensación...* La filosofía nueva, por lo que a su base respecta, no es otra cosa que la *esencia de la sensación hecha conciencia* —sólo *aprueba en y con la razón* lo que *todo hombre* —*el* hombre real— *confiesa en su corazón.* Es el corazón hecho entendimiento. El corazón no quiere objetos y seres abstractos, metafísicos o teológicos —quiere *objetos y seres reales, sensibles.*" [60]

Este planteamiento de Feuerbach significa un rechazo del pensar metafísico. Tal rechazo corresponde a un rasgo del proceso histórico. Feuerbach piensa, en virtud del proceso de la metafísica y permaneciendo, por consiguiente, dentro de sus límites, "antimetafísicamente". La ley de este proceso es la "a-sunción" como vía de retorno hacia lo auténticamente real. La "filosofía especulativa" "a-sume" al Dios del más allá en el espíritu absoluto, de tal manera que ahora la "filosofía nueva" puede retrotraer, por su parte, el espíritu absoluto al hombre. El hombre se presenta así como el sustentador auténtico de todas las representaciones anteriores. Su tarea consiste ahora en pensar la vía de la metafísica como una vía que conduce hacia la "a-sunción" del "extrañamiento". Pero esta "a-sunción" del "extrañamiento" es, vista positivamente, la autoapropiación del hombre como verdadero ente. Este hombre no piensa ya metafísicamente, es decir, ya no busca su salvación en mundos ocultos, sino sólo en su propia existencia humana. Pero precisamente en este apoyarse-en-sí-mismo toma la posición que anteriormente ocupaba Dios o el espíritu absoluto. El hombre se ha convertido en el *ens metaphysicum.* Feuerbach expresa claramente esta situación: acabamos de citar la frase en la que se afirma que

[59] Feuerbach, *op. cit.,* p. 230.
[60] *Ibid.,* p. 299.

el principio de la filosofía es lo finito, lo determinado, lo real. Feuerbach indica, respecto al concepto de "lo finito", que utiliza la palabra "finito" en el sentido en que lo toma la filosofía absoluta, la cual, desde el punto de vista del absoluto, determina lo verdaderamente real como finito; pero en realidad, el hombre real no debe ser pensado como finito, sino como infinito. "Si lo infinito sólo existe, sólo tiene *verdad* y *realidad,* cuando es determinado, esto es, cuando es postulado no como infinito sino como *finito,* entonces lo finito es en realidad lo *infinito.*"

Feuerbach muestra con esta interpretación del hombre la problemática interna de la "pérdida de la metafísica". Esta pérdida es equívoca. Significa —para decirlo una vez más— un rechazo de lo que está detrás del mundo, pero este rechazo se hace de manera tal que ahora este mundo y su centro, el hombre, toman la posición y las funciones que en la metafísica tradicional correspondían a Dios: ser el sustentador de los entes. Esta metafísica antimetafísica caracteriza la segunda mitad del siglo XIX. No es sólo Marx quien está determinado por ella al declarar al hombre, en cuanto trabajador, como sustentador de la historia universal y al ver en su liberación la coronación del movimiento dialéctico, coronación que Hegel vio en la comprensión de sí del espíritu; también la filosofía académica del neokantismo, que predominó en las universidades a finales del siglo XIX, rechaza, apoyándose en Kant, la metafísica, al declarar al hombre sustentador de la ciencia, e intentar asegurarle, en virtud de su racionalidad, el dominio de la tierra. Prescindiendo de otros ejemplos, pasamos ahora a Wilhelm Dilthey, pues en su pensamiento se presenta una interpretación de la problemática de la pérdida de la metafísica que está en oposición con el planteamiento de Feuerbach.

Dilthey comprende que su situación presente está condicionada por la decadencia de la gran metafísica clásica. De esta comprensión saca la conclusión de que un sistema en el que el todo del ser se exprese de una vez por todas en forma adecuada, es imposible. Dilthey investiga en forma

grandiosa y aún no superada, la historia del pensamiento occidental, especialmente el desarrollo moderno, para mostrar que, al final, "la posición metafísica del hombre respecto de la realidad" tenía que disolverse. Sus investigaciones se proponen, pues, mostrar la relatividad histórica de todos los sistemas, lo que significa que, al final, destruyen también el esquema que Feuerbach puso como base del proceso histórico. El hombre autónomo, como sustituto de Dios, no puede ser el fin *absoluto* de la historia, por cuanto que él mismo está condicionado históricamente y es, por consiguiente, relativo. El "idealismo de la libertad", en el que, según Dilthey, se expresa esta autonomía, es sólo un tipo entre otras actitudes posibles frente al mundo.

Para Dilthey la historia no es ya un proceso racional y pleno de sentido dirigido hacia un fin absoluto en el que logra su conclusión definitiva. No obstante —y esto es lo esencial en su planteamiento—, también él está aprisionado en la metafísica por cuanto que concibe el surgimiento de la conciencia histórica precisamente como el sentido del proceso histórico y funda esta conciencia en una "metafísica de la vida". Dilthey declara: "La *conciencia histórica* de la *finitud* de toda manifestación histórica, de todo estado humano y social, de la relatividad de todo género de creencia constituye el último paso para la liberación del hombre. Así logra el hombre la soberanía para poder arrebatar a cada vivencia su contenido, entregarse a ella despreocupadamente, como si no existiera ningún sistema de filosofía o de fe que pudiera vincular al hombre. La vida se libra del conocimiento mediante conceptos; el espíritu se hace soberano frente a las telas de araña del pensamiento dogmático." [61] Una apreciación que invita a meditar: la "a-sunción" de la metafísica sistemática es el sentido de la historia, pues libera al hombre; pero esta liberación no pone "al" hombre como una grandeza fija y ahistórica, sino como un ser *condicionado* por la historia.

[61] Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VII, pp. 290 *s*. [*El mundo histórico, trad. esp.* de E. Imaz, FCE, México, 1944, p. 318.]

Pero ¿qué es la historia en tanto que condiciona al hombre? La respuesta de Dilthey es: la historia es la relación de la *vida misma.* Vida que sólo comprendemos vivencialmente en cuanto que nos entregamos, con comprensión, a sus expresiones condicionadas por la historia. Dilthey sabe que la vida jamás puede ser comprendida en sí misma, sino sólo en sus expresiones. La vida una e impenetrable se refleja de manera diversa en poetas, visionarios y filósofos. "Todos ellos están sujetos al poder del aquí y el ahora... Nos ha sido negado poder contemplar estos aspectos en su conjunto. Sólo vemos en rayos diversos y fragmentados la luz pura de la verdad." [62] La filosofía diltheyana de la vida introduce en sí misma el relativismo. Con ello muestra su superioridad frente a los ensayos neokantianos contemporáneos de fundamentar la historia como ciencia. En tanto que estos pensadores consideran que la razón por medio de valoraciones da sentido al caos de los fenómenos, según Dilthey, la fundamentación misma de la ciencia de la historia es histórica, es decir, está colocada dentro de la relación que eleva a comprensión. Dilthey escribe a su amigo el Conde Yorck: "Debemos partir de la vida. Lo que no significa que deba analizársela, sino que hay que revivirla en sus formas y *deducir, interiormente, las consecuencias que yacen en ella.* La filosofía es una *acción* que piensa la *vida,* es decir, el *sujeto* en sus *relaciones en cuanto vivacidad, hasta el fin y la eleva a la conciencia.*" [63] Estas palabras expresan claramente el planteamiento de Dilthey: el filósofo determina su sitio a partir de lo que le precede, la vida, que sólo puede revivir. Pero este revivir es una acción libre en la que la vida se eleva a conciencia de sí.

Comparado con la metafísica precedente, el planteamiento de Dilthey parece hablar el lenguaje de un relativismo desmedido y, atendiendo a la simple consideración

[62] Dilthey, *op. cit.,* t. VIII, p. 222.

[63] *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg* [*Correspondencia entre Dilthey y el conde Paul Yorck von Wartenburg*], Halle, 1923, p. 247.

de la multiplicidad de los fenómenos históricos, parece desvanecerse en un esteticismo. Comparado, en cambio, con el proceso histórico en el que la metafísica, después de la muerte de Hegel, parece disolverse, este planteamiento demuestra que la metafísica sigue actuando. Dilthey la niega en forma de una sistemática conclusa, pero su rasgo esencial —el hombre se conoce como condicionado por otro que lo sustenta y rige— sigue vivo en su pensamiento.

Con esto terminamos nuestras referencias a Feuerbach y a Dilthey, por medio de las cuales tratamos de mostrar las dos posibilidades fundamentales que determinan la relación con la metafísica en las postrimerías del siglo XIX. Son posibilidades opuestas. Por un lado se ve al hombre como verdadero sustentador de los entes, por el otro, es "a-sumido", no ya a favor de otro ente sistemáticamente comprensible, sino por la vida que no es determinable en sí. La filosofía de fines del siglo XIX, con sus múltiples matices, se mueve entre estas dos posibilidades, hasta llegar a la llamada filosofía de la existencia que, en cuanto tal, representa precisamente la mezcla de ambas. La filosofía de la existencia parte del hombre, pero ya no lo determina como sustentador de los entes, en el sentido de Feuerbach, sino como un ser finito y condicionado; aunque no está dispuesta a responder, en el sentido de una metafísica sistemática, a la pregunta que interroga por lo condicionante. La estructura de este planteamiento se muestra claramente en la filosofía de *Karl Jaspers,* que expresa en forma muy sugestiva el espíritu que domina en los siglos XIX y XX. Jaspers subdivide la filosofía en "orientación filosófica hacia el mundo", "revelación de la existencia" y "metafísica". La "orientación hacia el mundo" en cuanto tal es la esencia de la ciencia, por la que el hombre se apodera comprensiblemente de los entes. Jaspers toma en cuenta, en este reconocimiento del conocimiento objetivo, la llamada marcha triunfal de la ciencia en el siglo XIX. Pero la orientación hacia el mundo no comprende al hombre en su ser esencial en cuanto libertad. Este ser existencial sólo es comprensible en la "revelación de la existencia". Ésta no

puede proporcionar conocimiento obligado alguno, siempre se realiza como un llamado a la existencia del otro. Y sólo en el ámbito de esta revelación de la existencia se manifiesta la trascendencia a la existencia. De ahí que esta trascendencia sea indemostrable, sólo es accesible en la eclosión existencial. Su verdad se encuentra únicamente en las múltiples y contradictorias experiencias metafísicas. Jaspers no excluye, pues, la metafísica, pero en cuanto le niega toda obligatoriedad ligada a la realidad, se pierde en lo indeterminado.

III

Si volvemos los ojos al desarrollo filosófico de la segunda mitad del siglo XIX, veremos un cuadro extraño. Los filósofos rechazan la vieja metafísica, pero no se libran realmente de ella. Este rechazo no es llevado hasta el extremo de una negación absoluta. Este "quedarse a medias" hace aparecer el final del siglo XIX como la época en la que la metafísica no está ni viva ni muerta.

Dentro de este contexto ha de comprenderse la *filosofía de Nietzsche*. Éste radicaliza el tímido rechazo de la metafísica, pues no sólo reconoce su decadencia sino que la aprueba y, por su parte, la promueve. La negación nietzscheana de la metafísica se caracteriza por el hecho de que no sólo se niega un "mundo oculto", sino aun el rasgo fundamental de toda metafísica hasta entonces vigente. Este rasgo fundamental es, según Nietzsche, el pensar racional en valores, pensar que caracteriza a toda la tradición. El platonismo lo convierte en esencial, ya que enseña un más allá de ideas, y lo mismo hace el cristianismo, que pone como valor supremo el Dios del más allá. Nietzsche sabe que el proceso histórico ha devaluado radicalmente a estos valores. Pero no quiere sustituir simplemente los viejos valores por nuevos, sino que intenta, antes bien, destruir todo el esquema metafísico del pensar racional valorativo. Esta destrucción se hace en nombre de la voluntad de poder.

La *voluntad de poder* no es una voluntad personal que realice determinados fines y objetivos, superando, para ello, obstáculos exteriores. Se trata, más bien, del carácter fundamental de toda vida, no sólo de la humana; pues la vida, aun en sus formas negativas, tiende a afirmarse como tal. Esto quiere decir que la vida es ya en sí misma poder e intenta demostrarse en cuanto tal al quererse como poder. Esta voluntad de poder no puede llegar a ser postulada; no es un valor. Antes bien, sirve de base a todos los valores, que no son formas ideales válidas en sí, sino las perspectivas que la vida se pone, al margen de lo verdadero y de lo falso, para mostrarse poderosa en cuanto voluntad de poder.

Nietzsche devalúa la vieja metafísica en su planteamiento fundamental: un ser verdadero y real es la base de todo ente. Pero —y esto es lo esencial— esta devaluación está, a su vez, al servicio de una nueva metafísica, pues Nietzsche determina también la voluntad de poder metafísicamente, en cuanto que la concibe como el carácter fundamental de todo ente, esto es, como un eterno retorno. La *doctrina del eterno retorno* es la médula de la metafísica nietzscheana. Es la voluntad de poder hecha sistema.

Si la voluntad de poder es el carácter fundamental de la vida, que se quiere a *sí misma como poder,* entonces esta voluntad es un acontecer circular. Todo lo que esta voluntad toca, no es ya algo externo, sino siempre sólo ella misma. Se supera siempre sólo a sí misma y, por ello, no es progreso, sino un eterno movimiento que se repite en sí. En cuanto tal, la voluntad de poder es el círculo de la eterna indiferencia. Este circular en sí mismo, en cuanto postulación de sí que eternamente se "a-sume" a sí misma y "a-sunción" de sí que eternamente se postula a sí misma, es el acontecer fundamental del ser. Nietzsche ha intentado apuntalar científicamente su doctrina al indicar que el mundo sólo representa un determinado *quantum* de energía, que, en suma, permanece igual en sus transformaciones y que no puede ser devaluado. Pero, al mismo tiempo, ha cantado este eterno movimiento circular bajo el

nombre del dios *Dionisos*. El conocido aforismo final de la *Voluntad de poder* remite a esta identidad de la voluntad con el mundo dionisiaco: "este mi mundo dionisiaco del eterno crearse a-sí-mismo, del eterno-destruirse-a-sí-mismo, este mundo-misterio de la doble voluptuosidad, este mi 'más allá del bien y del mal' sin finalidad, si acaso en el gozo del círculo no yace una finalidad sin voluntad, si acaso un eslabón no tiene buena voluntad consigo mismo —¿queréis un *nombre* para este mundo? ¿Una *solución* para todos los enigmas? Una luz para vosotros, vosotros los más ocultos, los más fuertes, los menos miedosos, los más nocturnos?—. *Este mundo es la voluntad de poder, y nada fuera de eso.* Y también vosotros sois esta voluntad de poder —¡y nada fuera de eso!".[64]

Pero si la verdadera filosofía de Nietzsche representa una nueva identidad entre Dios y el mundo, tiene que repetirse en ella la pregunta tradicional por el ordenamiento del hombre en la totalidad del ser: Nietzsche se planteó esta pregunta y la respondió en una forma que, a pesar de las diferencias, recuerda el sistema hegeliano, pues la pregunta que interroga por el ordenamiento del hombre en el proceso circular del todo, se le convirtió en la pregunta de cómo comprender, a partir de este círculo, al *filósofo* que *anuncia* la doctrina del eterno retorno.

Si relacionamos la doctrina del eterno retorno de Nietzsche con el sistema de *Hegel,* se destacará, por lo pronto, una diferencia muy esencial. También la filosofía hegeliana afirma que el acontecer circular es el sentido propio del ser. En la *Gran lógica* se dice: "Así, el principio de la filosofía, presente en todos los desarrollos siguientes y en los fundamentos, es lo permanente en forma inmanente a sus determinaciones subsiguientes. Pues por medio de este proceso pierde el principio lo que tiene de unilateral en esta determinidad, es decir, el ser en general algo inmediato y abstracto; deviene algo mediado, y la línea del mo-

64 Nietzsche, *Werke* (Grossoktavausgabe), t. XVI, p. 402. [Hay varias traducciones al español de sus obras.]

vimiento científico se convierte en *un círculo*".[65] El círculo de Hegel es el restablecimiento positivo del principio. Lo que significa que el círculo es una creación única que representa el desarrollo como pleno de sentido.

Nietzsche es completamente diferente. El círculo —como insinuamos— representa el eterno retorno de lo mismo. En *Así hablaba Zaratustra* se dice: "Todo va, todo vuelve; la rueda de la existencia gira eternamente. Todo muere, todo vuelve a florecer; las estaciones de la existencia corren eternamente. Todo se destruye, todo se reconstruye; se edifica eternamente la misma casa de la existencia. Todo se separa, todo se saluda de nuevo; el círculo de la existencia se conserva eternamente fiel a sí mismo." [66]

No se debe pasar por alto esta diferencia fundamental entre Hegel y Nietzsche. Pone en guardia frente a un paralelo en el que los diferentes planteamientos —aquí un acontecer circular único y por eso pleno de sentido, allí un eterno acontecer circular y por eso sin sentido— no sean tomados seriamente. No obstante, entre Hegel y Nietzsche hay una línea objetiva de comunicación, cuya significación expondremos aquí brevemente. Los hegelianos posteriores se plantearon la pregunta: ¿cómo "avanzar" en verdad después de la muerte de Hegel cuando, según él, su filosofía ofrece de nuevo el principio de una manera *definitiva*? También el *Schelling posterior* se ha planteado esta pregunta y ha intentado responderla, primero, partiendo del propio planteamiento de Hegel. Si Hegel hubiese pensado consecuentemente —tal es el argumento de Schelling—, habría tenido que prolongar su sistema en una doctrina del eterno acontecer circular. El Dios del sistema hegeliano está "en el proceso o es él mismo proceso", pero esto significa que ese Dios sea "el Dios del eterno y continuo hacer, de la infatigable inquietud, que no encuentra jamás su *sabbath*, Él es el Dios que hace siempre lo que siempre ha hecho, y que por ello no puede

[65] Hegel, *Grosse Logik* ["Gran lógica"], ed. Lasson, t. I, p. 56.
[66] Nietzsche, *op. cit.*, t. VI, p. 317.

crear nada nuevo; su vida es un movimiento circular de formas en cuanto que Él se enajena continuamente para regresar de nuevo a sí, y regresa siempre a sí sólo para enajenarse de nuevo." Dios se repite eternamente: "el acontecer es un acontecer eterno, es decir, continuo, pero precisamente por eso no es verdadero, es decir, real." [67] Con estas palabras indica Schelling que un acontecer eterno carece de sentido y es nihilista, pues en él no acontece propiamente nada, sólo surge lo que ya existió, no ofrece un actuar pleno de sentido en el futuro.

Sería seguramente errado partir de esta crítica del Schelling posterior a la filosofía hegeliana y querer explicar la concepción de Nietzsche como una consecuencia del sistema de Hegel. Pero sí puede comprenderse, a partir de ella, por qué Nietzsche, en oposición a los otros pensadores del siglo XIX, es un pensador metafísico de rango. No postula al hombre, como Feuerbach, como el *summum ens*, ni parte, como Dilthey, de una incaptable e indeterminada relación de la vida que rige los fenómenos históricos. Nietzsche se coloca, más bien, en la línea de los pensadores de la metafísica moderna, cuyo interés es, desde Spinoza, comprender el ser como relación y asentar esta relación como lo único real. El propio Nietzsche no ha tenido conciencia de su relación con la metafísica moderna. Para él, su doctrina del eterno retorno era una intuición y, apenas, la relacionó con los griegos y sus doctrinas del círculo. Pero esto no modifica en nada el hecho de que su filosofía encuentra su lugar en la metafísica moderna. Sólo reconociendo esto, es posible comprender que la pregunta que interroga por el ordenamiento del hombre en el acontecer circular es una pregunta esencialmente moderna, que los griegos no conocieron formulada así.

Para determinar la relación del hombre con el eterno retorno, partiremos de una frase que se encuentra en *Zaratustra*. En el capítulo "El convaleciente", sus animales anuncian a Zaratustra que su destino es enseñar la doctrina

67 Schelling, *Sämtliche Werke* [*Obras completas*], t. X, p. 160.

del eterno retorno y que ni la muerte puede salvarlo de él. Si Zaratustra deseara morir ahora, se diría a sí mismo: "Pero el nudo de las causas en el que me veo cogido ¡volverá a crearme! Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno." [68]

Esta frase debe comprenderse dentro del contexto de este capítulo que trata de la misión de Zaratustra, profeta de la doctrina del eterno retorno. Zaratustra volverá a esta vida, y "enseñará de nuevo el eterno retorno de todas las cosas". Y la posibilidad de esta anunciación que se repite eternamente se funda justo en que Zaratustra está cogido en el nudo de las causas, está incluido en el acontecer total, y de manera tal que este acontecer lo destina a ser su anunciador.

Volvamos a Hegel. El filósofo Hegel puede abarcar con la mirada la relación de todo el círculo que manifiesta la historia occidental y después expresarla, porque esta relación de conjunto se cierra reflexivamente en él. Algo semejante puede decirse de Zaratustra, también en él se expone reflexivamente el eterno retorno. Ni Hegel ni Nietzsche (Zaratustra), quieren enunciar una opinión particular cualquiera, sino que se conciben como enunciadores del todo que los condiciona. Pero a la vez, debe comprenderse la diferencia que existe en este punto entre uno y otro. Hegel reflexiona sólo una vez sobre la relación total, pues se trata de un acontecer único, en cuyo extremo está él. Por consiguiente, el filósofo ocupa una posición muy especial: él sintetiza científicamente el todo en su pensamiento. Nietzsche, en cambio, reflexionará continuamente la relación total, pues el acontecer es un acontecer que retorna por siempre. Por eso no ha logrado Nietzsche una síntesis definitiva, pues ésta es objetivamente imposible. Tal es la diferencia, que tiene que ser tan acatada como el paralelo: parten de un acontecer circular que se enuncia en ellos en cuanto pensadores.

Nietzsche ha pensado a fondo este asunto. Afirma que

68 Nietzsche, *op. cit.*, t. VI, p. 322.

la vida del hombre retorna siempre, porque es volteada continuamente como un reloj de arena. "Este círculo, en el que tú eres un punto, resplandece continuamente. Y en cada círculo de la existencia humana se da siempre una hora en la que surge primeramente en uno, luego en muchos, luego en todos, el pensamiento más poderoso, el del eterno retorno: cuando sucede, es la hora del *mediodía* para la humanidad." [69] Este pasaje muestra claramente que Nietzsche piensa juntos el eterno retorno, como acontecer, y su anunciabilidad. El eterno retorno acontece eternamente, pero acontece en la forma de la manifestación o de la ocultación. Si a veces es anunciado, y precisamente en una eterna repetición, no sólo por Nietzsche sino también por otros, esto se funda en sus propias constelaciones. Se da, pues, una verdadera repetición del acontecer, en la que el hombre está incluido. El hombre está condicionado desde siempre por el acontecer. Pero justo este condicionamiento es dialéctico: en cuanto que este eterno retorno se refleja, de cuando en cuando, en los hombres, remite *él mismo a través de sí mismo* a los hombres, condicionando a éstos en el saber o el no-saber acerca del verdadero acontecer. Nietzsche no concibe una mera serie objetiva de acontecimientos con la que un sujeto pueda relacionarse *voluntariamente,* sino la unidad dialéctica entre lo anunciado y los anunciadores. Y él mismo se comprende a partir del acontecer como portador de la verdad. La anunciación es el destino que le ha sido asignado.

Este destino es ineludible. Al profeta no le es posible un sí o un no en el sentido de una decisión libre, sino sólo el sí. Esto es lo que muestra la doctrina del *"amor fati"* de Nietzsche. El amor está condicionado ya por el *fatum,* pues éste se refleja en lo que se hace patente. Se puede recordar aquí el *"amor intellectualis dei"* de Spinoza. Este filósofo definió tal amor a Dios (*erga deum*) como una parte del amor de Dios a sí mismo, es decir que tam-

[69] Nietzsche, *op. cit.*, t. XII, p. 63.

poco se trata de algo sobre lo que el hombre pueda decidir libremente sino de algo necesario.

Concluimos esta referencia, que debía mostrar cómo concibe Nietzsche, a partir del proceso circular, al profeta del eterno retorno, y pasamos a los problemas que presenta esta metafísica. Nietzsche no sólo vio estos problemas sino que los meditó a fondo, y con ello dio el punto de partida para una superación de su propio sistema metafísico. Si reunimos lo dicho por Nietzsche sobre su metafísica del eterno retorno, se manifiesta una cierta contradictoriedad. *Karl Löwith* ha tratado de comprender, en su magnífico y extenso libro sobre Nietzsche, esta contradicción por medio de una interpretación antropológico-cosmológica del eterno retorno.[70] Nietzsche —dice Löwith— expone, por una parte, el eterno retorno como un proceso circular necesario y completamente independiente del hombre, y, por la otra, lo declara un postulado.

Si meditamos los pasajes que Löwith reúne como demostración del aspecto antropológico, se hacen patentes dos cosas. En primer lugar, una cierta duda de Nietzsche en cuanto a la firmeza de su doctrina, a la afirmación de que todas las cosas y con ellas el profeta retornan en verdad eternamente. Pero —y éste es el segundo aspecto y lo propiamente esencial— estas dudas son eliminadas inmediatamente en cuanto que la doctrina tomada *como un todo* adquiere ahora el carácter de postulado; dicho más exactamente: el solo pensamiento de su posibilidad es valorado ya como algo positivo. Remitimos a dos de los pasajes citados por Löwith. Nietzsche afirma: "Si tú te incorporas el pensamiento del pensamiento, él te transformará. La pregunta ante todo lo que quieras hacer: '¿realmente quiero hacerlo innumerables veces?' es la autoridad mayor." Y el segundo pasaje: "Examinemos cómo ha obrado hasta ahora el pensamiento de que *algo se repite* (el año, por

70 Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen* [*La filosofía nietzscheana del eterno retorno*], 2ª ed., Stuttgart, 1956.

ejemplo, o las enfermedades periódicas, la vigilia y el sueño, etc.). Si la repetición circular es sólo una probabilidad o posibilidad, también el *pensamiento de una posibilidad* nos puede estremecer y transformar, no sólo sensaciones o determinadas esperanzas. ¡Cómo se ha hecho sentir la *posibilidad* de la condenación eterna!" [71]

Nietzsche —como muestran muy claramente estos pasajes— elimina su duda sobre la verdad sistemática de su doctrina del eterno retorno como interpretación absoluta del ser. Afirma: aun si el sistema no representa la verdad del ser, no deja de ser, precisamente en virtud de su consecuencia inmanente, el pensamiento que propiamente promueve la vida, la autoridad mayor que deja atrás a todas las autoridades hasta ahora vigentes. Dicho de otra manera: Nietzsche mantiene su sistema en cuanto tal en su unidad cerrada, pero en cierto modo lo pone entre paréntesis y pone detrás del paréntesis un signo de interrogación; el sistema puede ser objetivamente verdadero o falso, en todo caso es, hasta ahora, la suprema perspectiva de la vida misma: demostrarse a sí misma como poderosa en cuanto *voluntad de poder*. Un solo ejemplo puede servir de prueba. Nietzsche declara por los años de 1884 y 1885, que su propósito es comprobar y describir hechos, pero la finalidad última de tal descripción es una "superación práctica al servicio del futuro". En este contexto se encuentra la frase siguiente: "Una concepción provisional para la adquisición de la fuerza suprema es el *fatalismo (egofatum)*, forma extrema, 'eterno retorno'." [72] Nietzsche "a-sume" la interpretación metafísica de la voluntad de poder en el sistema y como sistema del eterno retorno, en cuanto que *reintegra* este sistema en la voluntad de poder. Una solución sorprendentemente consecuente, pues en ella el sistema es "a-sumido" en su origen: es negado como metafísica absoluta y, con ello, es conservado como la mejor perspectiva.

[71] Nietzsche, *op. cit.*, t. XII, pp. 64 *s.*
[72] *Ibid.*, t. XIV, p. 331.

Esta "a-sunción" —digámoslo expresamente— no se ha puesto nunca de manifiesto en Nietzsche como solución última y verdadera, antes bien, todo su filosofar posterior está determinado por el dilema de que, por un lado, mantiene la verdad objetiva del sistema, y, por el otro, cuando le asaltan las dudas, reintegra este sistema en la voluntad de poder. Este vaivén caracteriza su obra posterior. Pero no es una contradicción en el sentido de que entren en conflicto dos aspectos incompatibles, sino una reflexión auténtica sobre la posibilidad de una metafísica sistemática.

Para terminar, destaquemos una vez más la esencia de esta reflexión, remitiendo a la trabazón *recíproca* de la voluntad de poder y el eterno retorno. Por un lado, aparece el eterno retorno como la verdad consecuente de la voluntad de poder y superior a ésta en cuanto que la reduce a un sistema, por el otro, se presenta, a su vez, la voluntad de poder como la realidad preeminente que postula la doctrina del eterno retorno como perspectiva. En otras palabras: en el filosofar de Nietzsche la metafísica acaba en el conflicto de si debe ser negada a favor de un incomprensible fundamento del ser, llamado voluntad de poder, o de si debe volver a interpretar sistemáticamente justo a este fundamento incomprensible del ser como la verdad de éste.

Este conflicto —en bloque— ha sido "a-sumido" por medio de la "superación de la metafísica" llevada a cabo por el *Heidegger posterior*. Este filósofo ha negado también la voluntad de poder en cuanto concepto metafísico. La voluntad de poder es ciertamente incomprensible en sí y está colocada, según Nietzsche, más allá de lo verdadero y de lo falso, a pesar de lo cual significa una afirmación de contenido sobre la esencia del ser, pues intenta comprender al ser desde un determinado punto de vista, precisamente desde el de la voluntad de apoderación y de la conservación del poder.

Heidegger ha renunciado a toda posibilidad de fijar el ser como siendo esto o aquello. Con Nietzsche ha negado no sólo la atribución del ente a un supremo Dios que es,

sino que, *yendo más allá* que Nietzsche, ha dejado atrás su afirmación del ser como voluntad de poder. Ahora bien, justo ahí reside la posibilidad de poder comprender el ser como condición *pura,* como condición pura que histórica y caprichosamente me determina al poder o a la impotencia.

Heidegger está contra la metafísica en la medida en que ésta pretende hacer pasar a algo determinado como fundamento de los entes. Pero Heidegger conserva en sentido positivo uno de los intereses fundamentales de esta metafísica. Este *interés fundamental* es la comprensión de la condicionalidad y de la finitud del hombre. Sin cesar, la metafísica moderna ha intentado mostrar al hombre su condicionalidad en cuanto que lo concibió a partir del otro. Precisamente el ser en el sentido heideggeriano tiene, en forma excelente, este carácter de condición *pura.* En sí mismo incomprensible, el ser rige y sustenta al ente —al ente que debe ser diferenciado en forma agudamente ontológica del ser, y que, sin embargo, en cuanto que es, remite al ser como su otro dialéctico.

EPÍLOGO

Estas disertaciones intentan *llamar la atención* sobre la necesidad de un nuevo examen a fondo del sentido filosófico de la metafísica moderna. Este llamado se hace desde el *punto de vista* del *problema de Dios,* lo que quiere decir que nos hemos esforzado por excluir toda especulación que pretenda saber de antemano el sentido de este proceso histórico. La interpretación predominante de la metafísica moderna, de Hegel a nuestros días, cree conocer al sujeto de esta historia, ya sea determinado como espíritu absoluto o como hombre autónomo. Sería una equivocación el sustituir ahora a estos sujetos por una nueva forma de la subjetividad llamada Dios. La cuestión de si Dios es el actor de esta historia sólo puede resolverse una vez que se ha comprendido quién es propiamente este Dios. Pero a su vez esta pregunta sólo puede contestarse cuando se pregunta a los propios pensadores de esta época cómo determinan ellos a Dios. Si no nos orientásemos *históricamente* hacia estos pensadores y les asignáramos un concepto de Dios, los mediríamos con una medida externa. En otras palabras: la pregunta que interroga por el sentido filosófico de la metafísica moderna desde el punto de vista de la problemática de Dios sólo tiene pleno sentido, como pregunta, cuando se incorpora *en* esta metafísica y, a partir de ella, intenta preguntar por Dios.

Este preguntar puede orientarse desde la realización de esta metafísica misma. Pondremos de manifiesto nuevamente la lógica de esta realización. Al principio de este proceso están pensadores —Nicolás de Cusa y Descartes— que examinan a fondo la subjetividad y la declaran el punto de partida del conocimiento, pero de manera tal que delimitan esta subjetividad por medio de un Dios que está en oposición a ella, y que, en cuanto infinito, sustenta la subjetividad finita. A estos pensadores iniciales les siguen los sistemáticos —Spinoza y Leibniz—, cuyo interés

consiste en poner una relación ontológica comprensible entre la subjetividad humana y la divina, de tal manera que determinan a Dios no como algo opuesto a la subjetividad humana, sino como el sustentador de la relación total en la que el hombre está ordenado. En cierta forma, esta serie se repite dentro de la metafísica moderna: la sistemática mediadora es puesta en duda por medio de una renovada y más radical determinación de la subjetividad, que, por su parte, se limita en un Dios que le es opuesto y por Él. Este vaivén constituye el verdadero *"contexto"* de la metafísica moderna. Condiciona el que Dios sea determinado como *oposición* a la subjetividad finita *y* como *unidad* con la subjetividad finita. El Dios de la metafísica moderna no puede ser comprendido ni por una de las determinaciones ni por la otra, y todo pensador que siga los lineamientos de esta metafísica es superado, porque piensa sólo unilateralmente y en tanto lo hace así. No obstante, todas las determinaciones opuestas tienen algo de común: los pensadores de la línea metafísica moderna conciben a Dios y al hombre en y por medio de la relación recíproca, ya sea que esta relación se afirme como oposición o como unidad.

Por medio de esta determinación la metafísica moderna nos ofrece, a quienes estamos caracterizados por ella, una orientación. Nos invita a preguntarnos: ¿cuál es la esencia de este pensar, que concibe un Dios que se mueve entre los extremos de la oposición a mí y de la unidad conmigo, que en ambas determinaciones está relacionado conmigo y que, sin embargo, no queda absorbido por el yo?

Este libro se acabó de imprimir el día 14 de septiembre de 1961 en los talleres de Gráfica Panamericana, S. de R. L., Parroquia 911, México 12, D. F. Se tiraron 3 000 ejemplares y en su composición se utilizaron tipos Baskerville de 10:11 y 8:9 puntos. La edición estuvo al cuidado de *Jasmin Reuter.*

EL DIOS DE LA METAFÍSICA MODERNA

Las disertaciones que integran esta obra intentan llamar la atención sobre la necesidad de un nuevo examen del sentido filosófico de la metafísica moderna. Este llamado se hace desde el punto de vista del problema de Dios, estudiado a través de un proceso histórico que se inicia con Nicolás de Cusa y Descartes, quienes examinan a fondo la subjetividad y la declaran el punto de partida del conocimiento, pero de manera tal que delimitan esta subjetividad por medio de un Dios que está en oposición a ella y que, en cuanto infinito, sustenta la subjetividad finita. A esos pensadores les siguen los sistemáticos Spinoza y Leibniz, que tratan de descubrir la relación ontológica entre la subjetividad humana y la divina, determinando a Dios como sustentador del nexo total en que el hombre está ordenado. Walter Schulz muestra a continuación, analizando a Hegel, Nietzsche y Heidegger, cómo la metafísica moderna se mueve entre los dos extremos en que Dios es determinado como oposición a la subjetividad finita a la vez que como unidad con esta misma subjetividad.